

К. Н. ЛЮБУТИН, Д. В. ПИВОВАРОВ

ДИАЛЕКТИКА  
СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА

ЕКАТЕРИНБУРГ  
ИЗДАТЕЛЬСТВО УРАЛЬСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
1993

ББК 87.3  
Л93

Федеральная целевая программа  
книгоиздания России

**Любутин К. Н., Пивоваров Д. В.**

Л93 Диалектика субъекта и объекта.— Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993.— 416 с.

ISBN 5—7525—0287—X

К числу вечных проблем философии принадлежит проблема «человек — мир», «субъект — объект». Авторы монографии разработали свой вариант синтеза основных альтернативных концепций гносеологического взаимодействия субъекта и объекта. Теория рефлексии Гегеля и операционализм П. Бриджмена позволяют обнаружить «субстанцию» идеального образа в системе операций субъекта с объектом и сформулировать метод описания целостности научного и философского знания.

Книга адресована специалистам-философам.

Л 0301040100  
182(02)—93

ББК 87.3

ISBN 5—7525—0287—X

© К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров, 1993

**К ЧИТАТЕЛЮ**

Говорят, что историк изучает человеческое время, а социолог — человеческое пространство. Может быть. В таком случае на долю философа выпадает изучение носителя этих времени и пространства — человека, человека во времени и пространстве, человека в мире. Еще Кант представил убедительные доказательства того, что философия и как **знание**, и как **убеждение**, и как **вера** постигает человека. Три его знаменитые вопроса очертили вселенную философа: «что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться?». Да и знания ли это, долг ли это, вера ли это? Философия всегда рефлексивна, критична, если это не псевдофилософия, не политизированная мифология, ориентированная на выполнение «исторической миссии». Прав был Вл. Соловьев:

Душевный опыт и история,  
Коль не закроешь ты очей,  
Тебя научат, что теория  
Не так важна, как жизнь людей.

В философии нет линейного прогресса, как в науке: в любую эпоху существуют и ведут спор мыслители разных методологических ориентиров, мировоззренческих и нравственных устремлений. И псевдофилософия имеет свою классику. Такова литература, порожденная сталинским государственно-феодальным социализмом. Таков, например, параграф второй главы четвертой «Краткого курса», книги, которая заигрывала с обычным сознанием человека, льстила ему и брала его в плен.

Не раз говорилось, что искусство в познании человеческого духа дало больше, чем гуманитарные науки. Видимо, это так. Но социальное бытие философии плюралистично. Искусство, литература так или иначе несут философские идеи. Русская национальная философия и до 1917 г. и после являла тому свидетельство. Разве не уникальны как философы Гоголь, Булгаков, Зощенко?

Любое переломное время обостряет экзистенциальные проблемы. В том числе и потому, что в подобные периоды злое начало в человеке активизируется. Но вместе с тем возникают условия для самокритики, смирения гордыни, той самой догматической гордыни, которая породила видение в нашей собственной философской позиции «высшую ступень». Комплекс Тарелкина живуч. Когда в России объявляли прогресс, Тарелкин брал знамя и шел впереди прогресса. «Шествие впереди прогресса» нанесло отечественной философии немалый урон, обеднило нашу философскую культуру. Нас не возродят ни идеологические команды: «Выходи строиться», ни философские «чумаки». Только приобщение к истории философской культуры разбудит мысль каждого из нас, поможет избавиться от провинциализма, преодолеть создаваемые десятилетиями границы философских Нью-Васюков.

В определенном смысле Гегель был прав, заметив, что всякое движение вперед есть движение к первоосновам. К числу основных и вечных проблем философии принадлежит проблема «человек и мир», т. е. проблема субъекта и объекта. Бесконечное разнообразие аспектов взаимодействия субъекта и объекта высветила гносеологическая ситуация XX века — углубление научного познания в микро- и мегамир, математизация научного знания. Субъект и объект познания, условия и средства познания, соотношение их с предметно-практической деятельностью и информационной связью исследуют философы различных ориентаций.

История общества в определенном смысле есть процесс и продукт субъектно-объектного взаимодействия. Не случайно категории субъекта и объекта вновь замелькали в отечественных публикациях, посвященных разгосударствлению и приватизации, переходу к многоукладной экономике, преобразованию государственной собственности. Определяются субъекты приватизации — юридические или физические лица, определяются объекты приватизации — материальные ценности разного уровня.

Категории субъекта и объекта несут важную мировоззренческую и методологическую нагрузку. Разработка их в известном смысле образует предпосылку разработки иных философских проблем, будь то относительно самостоятельные гносеологические проблемы, проблемы



социологии, этики, эстетики, логики. Одним словом, развитие всей совокупности философских дисциплин невозможно без дальнейшего исследования субъектно-объектного отношения. Основные модальности субъекта и объекта авторы попытались выделить в предлагаемой читателю книге.

*К. Н. Любутин,  
Д. В. Пивоваров*

Немецкая классическая философия сформулировала ряд важнейших проблем, с решением которых теоретически было связано формирование диалектико-материалистической философии. К их числу принадлежит проблема субъекта — объекта. Немецкая философия конца XVIII — начала XIX в. наследует ее от предшествующей философии в качестве проблемы отношения человека к миру. Отношение человека к миру выдвигалось в центр внимания развитием «гражданского общества», теоретический анализ этого отношения был обусловлен стремлением буржуазии как класса к практическому достижению свободы. Философская революция предшествовала политическому перевороту. Потребность общественных преобразований — именно ликвидации феодализма — выражается в буржуазной философии Нового времени и в виде потребности решить антиномию свободы и необходимости. Человек-субъект рожден быть свободным...

Социологический рационализм, достигший вершины во французском материализме XVIII в., в материалистическом варианте был ограничен исторически рамками натуралистического подхода к субъекту и объекту, свободе и необходимости. Абстрактное противопоставление природного и неприродного — отправной пункт для признания «естественного» индивида «нормальным» индивидом-субъектом, разум которого может быть мерилom существующего. Известна судьба этой теоретической иллюзии. «Мы знаем теперь, — писал Энгельс, — что это царство разума было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии, что вечная справедливость нашла свое осуществление в буржуазной юстиции, что равенство свелось к гражданскому равенству перед законом, а одним из самых существенных прав человека провозглашена была... буржуазная собственность»<sup>4</sup>. Между тем осознание иллюзорности надежд просвети-

телей, сторонников социологического рационализма на реализацию «абсолютных идеалов» начинается еще тогда, когда буржуазные революции осуществились не во всех ведущих странах Европы. И именно потому, что, осуществившись в других странах, эти революции практически обнаружили расхождение «должного» и «сущего». Идеологи немецкой буржуазии конца XVIII — начала XIX в. имели достаточно фактов на сей счет. События в Голландии, во Франции свидетельствовали, что возникающая в ходе преобразований действительность не совпадает с теми идеалами, которые, казалось бы, абсолютно должны были соответствовать «истинной природе» человека-субъекта.

Классические буржуазные революции, французская революция XVIII в. в особенности, свершаются под флагом рационализма. Это вполне вытекает из их сущности: буржуазные революции носят политический характер. Они приводят надстройку в соответствие со сложившимся стихийно в рамках феодального режима буржуазным базисом. Кризис же просветительского рационализма — неизбежное следствие развития буржуазных отношений в послереволюционный период. Философская мысль находит некий «остаток», выходящий за пределы целей, которые связывались с рациональным постижением «истинной природы» человека, ее интересов. Философия наталкивается на нечто надындивидуальное и выражает его исходя из специфики теоретической системы.

Системы классиков немецкого идеализма от Канта до Гегеля — в конечном счете продукт немецких условий конца XVIII — начала XIX в. Внутренняя ситуация решающим образом определила и восприятие международных событий. «Состояние Германии в конце прошлого века полностью отражается в кантовской «Критике практического разума», — пишут Маркс и Энгельс. — В то время как французская буржуазия посредством колоссальной из известных в истории революций достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески, — в это время бесильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли»<sup>2</sup>.

Немецкие философы-идеалисты изображают материальную обусловленность в виде «чистого» самоопределения надындивидуального сознания. Они обращают внимание на «всеобщее», будь то «всеобщее сознание» и его формы, «абсолютное Я» или «абсолютное тождество», «абсолютный субъект-объект». Превратная форма скрывала догадку о законах общественного развития, о зависимости эмпирического «я» и его сознания от «целого», внутри которого это «я» развивается. Отражение общественных процессов европейской истории в философии немецкого идеализма самым непосредственным образом сказалось на решении проблемы субъекта-объекта. Мысль о «всеобщем», соединенная с догадкой о «деятельном» характере «всеобщего», позволяла на идеалистической основе поставить вопрос о специфическом содержании субъекта и объекта, отличном от природного содержания. Принцип «деятельности», взятой в абстрактно-духовном мире, отражал в конечном счете практику французской буржуазии. Немецкая классическая философия, будучи в главном своеобразным отражением европейской истории, обобщила одновременно историю и философского, и частнонаучного познания мира.

В отечественной философской литературе уже отмечалось, что категориальное выражение субъектно-объектного отношения в том значении, которое сохраняется до сих пор, осуществилось довольно поздно. А. М. Деборин писал по этому поводу: «Выражения «субъект» и «объект» как определенные противоположности мы впервые встречаем у стоиков. Дальше, у Дунса Скотта, в средние века эти категории получают более ясное и определенное выражение, но странным образом,— на что мало обращено внимания до сегодняшнего дня,— в средние века эти понятия имели прямо противоположный смысл, т. е. субъект означал объект, а объект — субъект»<sup>3</sup>.

Для нашего исследования важно подчеркнуть, что понятия «субъект» и «объект» в отмеченном А. М. Дебориным смысле употреблялись не только в древней и средневековой философии, но и в новой философии, именно до Канта. Под субъектом понимались или субстанция вообще, или единичное оформленное бытие; под объектом — то, что существует в сознании в качестве мысленной конструкции.

По отношению к современному значению терминов «субъект» и «объект» Кант поставил предшествующее их

понимание с головы на ноги. В самой философии Канта «критического периода» подобный переворот был связан с догадкой об активности познания. Абсолютизация этой активности привела Канта к мысли о том, что подлинной основой вещей является сознание, некий «трансцендентальный субъект». Стало быть, замечает В. А. Лекторский, с внешней стороны «Кант следует традиционному смыслу терминов: «трансцендентальный субъект» — это то, что лежит в основе эмпирической действительности, природы, мира предметов. «Объект» — продукт деятельности этого субъекта, его трансцендентальная конструкция... Кант подчеркивает, что не от века данные вещи, предметы усваиваются сознанием, а что само трансцендентальное сознание является тем, что лежит в основе вещей, является подлинным их творцом. Таким образом, субъектом оказывается трансцендентальное сознание, а вещь, предмет получает статус объекта»<sup>4</sup>.

Отмеченные нами теоретические особенности немецкой классической философии позволяют заключить, что правомерно начать исследование с анализа кантовской точки зрения.

## ГЛАВА 1

### КАНТОВСКОЕ УЧЕНИЕ О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ СУБЪЕКТЕ

«Критическая философия», в которой обосновывается оригинальная концепция субъекта и объекта, отразила потребности буржуазных общественных преобразований. В теоретическом плане Кант, опираясь на математику и механистическое естествознание, стремился разработать учение, свободное от «крайностей» рационалистической и сенсуалистической философии и более того — свободное от «крайностей» материализма и идеализма. Эта принципиальная установка Канта привела к созданию философской теории, классическую оценку которой В. И. Ленин сформулировал следующим образом: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе

разнородных, противоположных философских направлений»<sup>5</sup>.

И Кант испытал большое влияние идей Локка, Декарта, революционно-демократических взглядов Руссо, он приветствовал Великую французскую революцию. Он превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в чистые самоопределения «свободы воли», сделал из нее моральные постулаты. Во времена Канта буржуазные отношения в Германии не приобрели всеобщности, буржуазия как класс не консолидировалась ни экономически, ни политически. Социальное бессилие буржуазии делало неизбежным компромисс с абсолютистским режимом многочисленных княжеств, порождало реакционные идеологические тенденции. Не случайно Кант движется вспять от материалистических достижений мировой философии. В некоторых существенных пунктах в «критический период» Кант отходит и от собственных взглядов «докритического периода».

Компромиссный характер «критической философии» Канта, усиление идеализма связаны теоретически со смещением центра его философских интересов. Активизация социально-политической жизни в Германии и в Европе постепенно отодвигала натурфилософские увлечения Канта на второй план, на первый план выходила сугубо социальная проблематика в ее традиционной для прогрессивной буржуазной философии форме и в ее специфическом «немецком» решении. На философском языке того времени социальные проблемы формулировались как проблемы человека, его «природы». Ключ к их решению предшественники Канта от Бэкона до Спинозы и французских материалистов XVIII в. видели в рациональном объяснении «неизменной природы» человеческих индивидов — этих своеобразных «атомов», составляющих общество. Человек как субъект, носитель разума, его отношение к необходимости внешней и своей собственной «природы» — рассмотрение этих вопросов было существенной частью идеологии, освещавшей революционные и прогрессивные движения буржуазного характера в Европе.

Во всех марксистских исследованиях философии Канта приводится Марксова оценка «критической философии» как немецкой теории французской революции. Здесь схватывается общая проблематика и конечная

цель теоретических построений Канта. Однако во многих работах о Канте утверждается, что главное содержание «критической философии» — теория познания. Например, С. И. Попов пишет: «Проблемы теории познания, бесспорно, представляют центр философской системы Канта. Именно этим проблемам посвящен главный философский труд Канта «Критика чистого разума». Гносеологические вопросы составляют основное содержание кантианства как оформленного философского направления»<sup>6</sup>. По нашему мнению, такой вывод далеко не бесспорен. С одной стороны, трудно полагать, что именно в кантовской гносеологии Маркс видел немецкую теорию французской революции. С другой стороны, подобное мнение не согласуется с тем, какое место сам Кант отводил «практической» части своей философии (этика, учение о праве и т. д.) и как он оценивал «критическую философию». «Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении,— говорит Кант в «Критике чистого разума»,— касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия бога»<sup>7</sup>. Разъясняя эту мысль, Кант подчеркивает: «Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах: 1) **Что я могу знать?** 2) **Что я должен делать?** 3) **На что я могу надеяться?**»<sup>8</sup>.

Антропологическая (в широком смысле) направленность его философии признается самим мыслителем, такая оценка соответствует духу и букве «критической философии». Кант убежден в том, что философские знания должны быть применены к жизни, а «самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены,— это человек, ибо он для себя своя последняя цель»<sup>9</sup>. В обработанной и изданной Г. Еще записи лекций Канта по логике к упомянутым трем вопросам добавлен четвертый, справедливо названный Т. И. Ойзерманом «обобщающим предыдущие». Это вопрос «Что такое человек?». Сам Кант высказывается по этому поводу также вполне определенно. «На первый вопрос отвечает **метафизика**, на второй **мораль**, на третий **религия**, на четвертый **антропология**. Но в основе можно все это отнести к антропологии, поскольку три первых вопроса относятся к последнему»<sup>10</sup>.

Проблема человека рассматривается Кантом прежде всего в плане соотношения свободы и необходимости.

Кант понимал то обстоятельство, что механический детерминизм и «предустановленная гармония» не в состоянии объяснить действительное соотношение свободы и необходимости, показать пути достижения свободы, ответить на вопросы, неизбежно ставившиеся социальным развитием. Решение антиномии свободы и необходимости должно было дать учение о «практическом разуме». В соответствии с данными механистического естествознания философ признавал абсолютную «природную» необходимость, вместе с тем он признавал и абсолютную свободу воли. Но такое признание сопровождалось дуалистическим разрывом мира на мир чувственных явлений и сверхчувственных «вещей в себе». «Двойная порочность этого воззрения заключалась в том,— пишет В. Ф. Асмус,— что оно удаляло «свободу» в надэмпирический сверхчувственный мир и одновременно утверждало фатализм относительно чувственного мира явления»<sup>11</sup>.

Гносеологический дуализм Канта, его гносеология в целом имеют служебное, пропедевтическое значение. То, что казалось Канту вытекающим из чисто теоретического, трансцендентального анализа познания, на деле уже было его предпосылкой. Дуализм потому явился выводом из гносеологии, что он телеологически постулирован под влиянием эмпирических предпосылок кантовского учения. Дуализм как принцип конструирует сферу «практического разума». В сфере «теоретического» и в сфере «практического» разума исходной оказывается определенная конструкция субъекта и объекта. Эти категории в понимании Канта многосторонни, их содержание отнюдь не ограничивается познавательным аспектом, который обычно отмечается в литературе, посвященной кантовской философии<sup>12</sup>.

### **Субъект и объект познания**

«Критическая философия» начинается с учения о познании. Общеизвестно влияние, оказанное на Канта Юмом, принятие Кантом юмовского агностицизма, хотя и с оговорками и иронией по поводу скептицизма. В литературе детально исследовано отношение Канта к сенсуализму и рационализму, охарактеризованы попытка Канта и ее результаты в плане «преодоления» указанных гносеологических тенденций. Канту



не удалось достичь синтеза сенсуализма и рационализма, в конечном счете он примыкает к рационалистической трактовке и в гносеологии, и в этике.

Кантовский взгляд на познание, его учение о гносеологическом субъекте несут влияние догадки о том, что традиционный рационалистический подход к человеку и обществу, надежда на достижение рационального господства над внешней человеческой природой (с этим связывалось решение социальных проблем) не дают желаемых результатов. Становление и развитие капитализма (в Англии, затем во Франции) отнюдь не сделали человеческую жизнь «рациональной», не привели к предполагаемой гармонии интересов. Кризис буржуазного социологического рационализма толкал Канта к созданию философии, в которой центр тяжести перенесен на анализ условий достижения адекватного, всеобщего, необходимого знания и свободы человека. Эта направленность философии фиксируется самим мыслителем в термине «трансцендентальный». Кант как бы догадывался о той «хитрости» мировой истории, «хитрости», которую Гегель впоследствии приписал «духу» и которая на деле, возможно, есть не что иное, как игра иррационалистической стихии частнособственнических отношений. Кант обратил внимание, однако, не на содержание познания и реального исторического развития, а на выяснение именно формальных условий, при которых истины и моральные максимы могли обладать признаком объективности, т. е. всеобщности и необходимости. В «критической философии» кроется догадка о надындивидуальной природе субъекта «теоретической» и «практической» деятельности. Гносеологическая ограниченность эмпиризма и рационализма предшествующей философии, специфическая социальная ситуация в Германии отразились в учении Канта в виде сходного агностицизма и дали в качестве компенсации идеалистическую концепцию активности гносеологического субъекта.

Кант видел, что сенсуалистическая трактовка опыта не обосновывает всеобщность и необходимость знания. Вместе с тем он не разделял рационалистической уверенности в том, что можно вывести всеобщие и необходимые истины математики и естествознания из разума как такового. С одной стороны, Кант убежден в том, что «всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности позна-

вательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти пробуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом?»<sup>13</sup>. Кажется, что Кант, раскрывая содержание опыта, должен был признать в качестве субъекта человеческий индивид, а в качестве объекта — природу, воздействие которой на органы чувств человека, согласно сенсуалистической и материалистической точке зрения, и есть опыт. С другой стороны, философ доказывает: «Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта»<sup>14</sup>.

Дуализм трансцендентального и трансцендентного, агностицизм как сознательный принцип обусловили специфическую трактовку субъекта и объекта, рациональное содержание которой было погребено субъективным идеализмом. Кант исключает из опыта реальное содержание вещи в себе, материал чувственности оказывается уже опосредованным априорными формами чувственности — пространством и временем, вещь в себе как часть природы не превращается в объект познания, в вещь для нас. Созерцательность и номиналистическая ограниченность, присущие пониманию опыта метафизиками-материалистами, — гносеологический источник противоположной точки зрения. Всеобщность и необходимость математических и естественнонаучных истин Кант связывает не с содержанием познаваемых объектов, а с «чистой» активностью субъекта. По его мнению, традиционное понимание опыта не дает суждениям теоретической основы всеобщности и необходимости. Иное дело опыт, понятый трансцендентально, как априорный синтез чувственности и рассудка. Трансцендентальное понимание опыта, полагает Кант, свободно от «иллюзий», будто предмет внешнего мира может стать объектом для субъекта. Философия имеет дело с трансцендентальными объектами, она исследует условия, при которых нечто может мыслиться в качестве объекта.

Что такое объект? Это конструкция субъекта, возникающая в результате априорного синтеза чувственных восприятий (данных в априорных формах пространства и времени) и рассудка (совокупности априорных кате-

горий). Объективность «предмета», по Канту,— следствие априорности форм чувственного и рассудочного познания. Познавательное отношение субъекта к объекту как части природы подменяется отношением рассудка (совокупности априорных форм) к чувственности, взятой также со стороны формы. Кант пишет: «Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам дается, а посредством второй он мыслится в отношении к представлению (как одно лишь определение души)»<sup>15</sup>.

Характеристики, которыми наделяется «объект», по существу, имеют своим источником априорные, всеобщие и необходимые формы чувственности и рассудка. Они субъективны, хотя в данном случае речь идет об объективизации, и только субъективны, хотя взяты со стороны их существования в сфере общественного сознания. Кант критикует Локка и Юма за ограничение опыта рамками деятельности отдельного индивида (подчеркивая, разумеется, различную мировоззренческую ориентацию названных мыслителей), за их неспособность понять всеобщность и необходимость априорных формальных условий возможного опыта. «Объект», «предмет» конструируются в процессе категориального синтеза, связь категорий дает закон, рассудок диктует законы «природе». Философ сосредоточивает внимание на доказательстве существования априорных синтетических суждений. Кант убежден в том, что «не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное (содержание) данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании»<sup>16</sup>. Таким образом, Кант говорит не о познании действительного объекта — в исходном смысле части реального мира, включающего самого человека, а о формальном конструировании «объекта». Отрицание принципа отражения ведет к субъективному идеализму, к отождествлению познания объек-

та с его созданием. «Объект есть то, в понятии чего **объединено** многообразное, охватываемое данным созерцанием», — таков вывод Канта<sup>17</sup>.

Многообразие данных созерцаний, выступающих в пространственно-временных формах, синтезируется понятием с помощью категорий рассудка. Явление в соединении с априорными формами рассудка дает «объект» как продукт априорного синтеза чувственного созерцания с рассудком. Объект — продукт трансцендентального опыта, он фактически произведен от субъекта, субъект оказывается первичным по отношению к созданному им объекту. Согласно Канту, рассудок, контролирующий опыт, относится к явлению, «явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем»<sup>18</sup>. Отсюда и следует, что рассудок «мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект»<sup>19</sup>. Но трансцендентальный объект может быть продуктом только специфического, а именно трансцендентального субъекта. О такого рода субъекте и идет речь в пределах «критического идеализма».

Условие синтеза чувственности и рассудка, подведения содержания под правила рассудка — единство сознания субъекта, данное как априорное условие трансцендентального опыта. Имеется в виду трансцендентальное единство апперцепции, единство самосознания субъекта, всеобщее и необходимое, а следовательно «объективное» представление «Я». Априорный принцип, проявляющийся в сознании всякого эмпирического субъекта как данный принцип «я мыслю», трансцендентален. Это значит, что данный принцип выступает условием априорного синтеза чувственности и рассудка, формирования «объекта». Кант пишет: «Я называю его («я мыслю». — **К. Л.**) чистой апперцепцией... также первоначальной апперцепцией. Единство его я называю также трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства»<sup>20</sup>. Кант, упрекающий Юма в психологизме, на деле сам гипостазировал психологически рассмотренное самосознание индивида. Кант принимает за исходное, как бы априорно данное начало то, что фактически оказывается продуктом общественного развития индивида, его социализации. Тот факт, что философ наделяет

трансцендентальным единством апперцепции каждого индивида, не выводит его за пределы субъективного идеализма. Речь идет лишь о смещении акцента из сферы индивидуального в сферу общественного сознания.

Таким образом, субъект осуществляет категориальный априорный синтез чувственности только потому, что располагает априорным единством апперцепции. Кант поясняет: «Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятии объекте. Поэтому оно оказывается **объективным** и его следует отличать от **субъективного** единства сознания... Эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно случайно (подчеркнуто нами.— К. Л.). Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразие в созерцании, необходимо относится к одному и тому же **я мысляю**; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, а *prigoi* лежащего в основе эмпирического синтеза»<sup>21</sup>. Кант, как видно, отделяет эмпирический субъект от трансцендентального, изолируется от действительного отношения субъекта к объекту, от общественно-исторической практики. Чистое Я постулирует самого себя, априори несет в себе формальное единство.

Но если трансцендентальное единство апперцепции обеспечивает единство сознания субъекта как гносеологического субъекта, то деятельность его, схематическое создание объекта (объект понимается Кантом формально, форма объекта есть его содержание, связь категорий и формирует «объект») — это деятельность бессознательной, присущей априорно субъекту продуктивной силы воображения. Продуктивное воображение — выражение активности субъекта. Именно бессознательная продуктивная сила воображения, создающая явление, дает рассудочным понятиям чувственный материал. Стало быть, Кант, допуская вещи в себе, ноумены, и признавая, что они «аффицируют» чувственное созерцание, все же относит источник «чистого» созерцания к самостоятельности трансцендентального субъекта. Сам субъект возникает из деятельности продуктивного воображения, его сущность совпадает с этой деятельностью.

Кант говорит о субъекте как «самостоятельном су-

ществе». «Воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании»<sup>22</sup>. Так как все созерцания чувственны, способность воображения, естественно, принадлежит чувственности. Но эта способность спонтанна, априори определяет чувственность. В качестве спонтанной способности воображения она именуется продуктивной, создающей, в отличие от репродуктивной, воспроизводящей способности воображения. Рассудочный синтез покоится на этой способности. «Синтез вообще... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души, без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее. Однако задача свести этот синтез к **понятиям** есть функция рассудка, лишь благодаря которой он доставляет нам знание в собственном смысле этого слова»<sup>23</sup>.

Продуктивная сила воображения и трансцендентальное единство апперцепции должны, по мысли Канта, обеспечить структуру синтеза чувственности в рассудке, схематизм чистого рассудка. Понятия и категории дают схемы, но не содержание. «Понятие о собаке означает правило,— утверждает философ,— согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне разом»<sup>24</sup>. Схемы-понятия обуславливают исходные априорные синтетические суждения, которые в качестве основоположений Кант относит к основанию естественных наук.

Таким образом, трансцендентальный субъект, по Канту, первичен относительно объекта. Субъект, в сущности, есть деятельность, чистая трансцендентальная деятельность творческого воображения. Его структура включает продуктивную силу воображения, лежащую в основе априорных форм, трансцендентальное единство апперцепции, априорное созерцание и априорный рассудок, формы которых синтезируются с помощью воображения и апперцепции. Гносеологический субъект индивидуален, он в качестве совокупности всеобщих и необходимых форм чувственности и рассудка проявляется деятельно — посредством эмпирических индивидов, которые с телесной стороны принадлежат к миру ноуменов, вещей в себе.

Кант абсолютизирует гносеологическую активность

субъекта в нескольких отношениях. Во-первых, в русле рационалистической философии он отрывает общественное познание, именно научно-теоретическое познание, от носителя и объекта и в виде совокупности априорных рассудочных категорий объявляет его самостоятельно существующим, хотя и только в пределах возможного опыта, трансцендентально. Во-вторых, Кант отождествляет познание объекта с его сознанием, конструированием в процессе априорного синтеза с помощью трансцендентальных форм чувственности и рассудка. Кант остается в пределах сугубого формализма, абсолютизирует форму познания, ставя в зависимость от нее содержание трансцендентального объекта. На деле формы и категории познания — продукт исторического развития общественного субъекта, в них отражены отношения практического характера и взаимодействие объектов действительности.

Субъект познания, следовательно, выступает у Канта в качестве замкнутой системы, в основе которой находятся продуктивная способность воображения и трансцендентальное единство апперцепции. Кант ставит границы познанию. Ориентированная дуалистически его концепция априоризма исключает переход от трансцендентального к трансцендентному миру вещи в себе. Противоречивость концепции Канта и его агностическая суть со всей силой обнаруживаются в «трансцендентальной диалектике», учение о разуме как завершающем этапе познания и высшем условии синтетического единства.

Кант приходит к выводу, что «некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений...

Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть **бог, свобода и бессмертие**»<sup>25</sup>.

Разум, по Канту, направлен за пределы опыта, к

законченному единству. Принципы разума — трансцендентальные идеи. На деле они превращаются в трансцендентные идеи, направленные на потустороннее. Философ постулирует чисто формально, со ссылкой на три вида дедуктивных умозаключений, три идеи о безусловных целостностях: душе, мире и боге. Известны заслуги Канта в критике «рациональной психологии», «рациональной космологии», «рациональной теологии», как известны и его заслуги в попытке проанализировать противоречия познания, придать диалектике содержательный характер. Кант был убежден, однако, в неспособности разума дать содержательный ответ на «метафизические» вопросы, поскольку разум должен в этом случае выйти за пределы «опыта». Разум производит «паралогизмы», «антиномии». Философия, полагает Кант, в качестве теории объекта, теории бытия исключается. Остается исследование априорных структур рассудка и разума.

Идеи разума приобретают «регулятивное», «практическое» значение веры в бессмертие души, безусловное знание, веры в бога.

### **Субъект и объект «практического» действия**

Кант не нашел дороги в действительный мир, разорвал единичное и общее в субъекте. Трансцендентальный субъект и субъект эмпирический оказались чуждыми друг другу. Борьба Канта против психологизма и номиналистических взглядов на понятие субъекта в силу непоследовательности исходных принципов закончилась некритическим следованием «эмпирии». Исключение проблемы происхождения, развития знания из гносеологического анализа обернулось метафизическим психологизмом.

Как мы уже говорили, анализ «теоретического» разума в философии Канта играл роль пропедевтики к исследованию «практического» разума. «Практический» разум ставится Кантом выше «теоретического». Эта установка столь же противоречива, как и вся концепция «критической» философии. Сфера «практического» разума — это сфера веры, для которой Кант вполне сознательно «освободил место», ограничив знание. Кантовская вера в понимание включает в себя и религиозную



веру. Вера в бога вытекает, по существу, из морального закона; бог требуется в качестве гаранта нравственного миропорядка. И в этом смысле Кант выходит за пределы науки, его учение о «практическом» разуме смыкается с богословием. Однако содержание понятия «вера» у Канта далеко не исчерпывается религиозным содержанием. Речь идет о вере в широком смысле, включающем нравственные убеждения, моральное сознание, действие согласно нравственному закону. И хотя «практическое» оказывается духовным, здесь все же содержится догадка об определяющей роли практического действия субъекта по отношению к действию теоретическому.

Кант открывает в «трансцендентальном субъекте» не только познавательную способность, которая в своей «чистоте» (априорности) исследовалась в «Критике чистого разума», он указывает на «воление» как заключающееся в человеке формальное условие нравственного действия; «добрая воля», взятая в качестве «чистой», априорной, исследуется в «Критике практического разума» и примыкающих к ней произведениях. Кант рассматривает субъект действия под категорией «чистой воли», т. е. в соответствии с анализом субъекта познания подходит к субъекту действия как к **трансцендентальному субъекту**. Речь идет не об исследовании воли реального субъекта. Маркс и Энгельс замечали, что Кант превратил материально мотивированные определения в «чистые» самоопределения «свободной воли», воли к себе и для себя. «Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров, мелочные интересы которых никогда не были способны развиться до общих, национальных интересов класса и которые поэтому постоянно эксплуатировались буржуазией всех остальных наций»<sup>26</sup>.

Кант полагает, что безусловно добрая воля характеризует субъект с «практической» стороны. Это надэмпирический, надындивидуальный и вместе с тем существующий лишь посредством эмпирическим индивидов субъект. Принцип воли — категорический императив, всеобщий и необходимый нравственный закон. Он определяет то, что должно происходить в действии, независимо от того, происходило ли это в мире явлений. Всеобщность и необходимость, априорность нравственных законов вообще, по Канту, доказывается гносеологическим анализом «чистого» разума. В «Основах мета-

физики нравственности» философ писал: «Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков **сообразно с представлением о тех или иных законах**»<sup>27</sup>. Воля оказывается абсолютно автономной, а категорический императив сугубо формальным. «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»<sup>28</sup>, — вот требование Канта, возведенное в ранг нравственного закона, не зависимое от мира «явлений», а значит, чувственных влечений. Следование закону — долг, долг как таковой. Кантовский ригоризм неумолим: «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»<sup>29</sup>.

Субъект «практического», т. е. нравственного, действия взят в аспекте «всеобщности», с точки зрения «чистой» воли, всеобщих и необходимых нравственных законов, долга. Кант полагает, что «вся эта цепь явлений в отношении того, что может касаться только морального закона, зависит от спонтанности субъекта как вещи самой по себе, но физически объяснить определение этой спонтанности нельзя»<sup>30</sup>. Лишь постольку, поскольку субъект определен с помощью морального закона как умопостигаемый, он открывает себя в качестве деятельного существа в границах чувственно воспринимаемого мира. Философ приходит к выводу, что **«умопостигаемый мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира**, стало быть, и основание его законов, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моей воли (целиком принадлежащей к умопостигаемому миру)»<sup>31</sup>.

Как видно, теоретический дуализм кантовской философии, обусловленный социально-практически, достигает предела. Кант рассматривает в качестве «практически» действующего субъекта «умопостигаемое» существо, «трансцендентальную конструкцию», находящуюся вне границ реального мира. Здесь, по сути дела, выступает объективно-идеалистическая тенденция, сохраненная далее у Фихте в учении об абсолютном «Я». У Канта дело завершается постулированием бога, бессмертия души как условий, при которых умопостигаемый волевой субъект может мыслиться абсолютно свободным. Нравственное действие субъекта направлено на самого себя. Этот субъект оказывается, таким образом, и объектом. Понятие объекта как «я» вытекает из осознания самого себя

в качестве самоцели. «Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта)», — заключает философ<sup>32</sup>.

Поскольку волевой субъект определяет себя, он свободен. «Каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы». Абсолютно несвободный эмпирический субъект, включенный в мир явлений, действующий согласно «необходимости», оказывается абсолютно свободным в качестве умопостигаемого субъекта. Таким субъектом является человек<sup>33</sup>. Его необходимость и свобода отнесены к противоположным мирам. Отсюда следуют глубоко фаталистические выводы относительно социально-исторического развития и свободы в сверхчувственной сфере умопостигаемого мира. Только там есть «причинность через свободу». Субъект «практического» действия оказался сверхчувственным (надындивидуальным) субъектом свободы. Он является субъектом «практического» действия относительно самого себя, сам для себя есть и «практический» объект. Кантовская догадка об активности субъекта в практической сфере облачена в не менее мистические одежды, чем и догадка об активности субъекта в сфере познания. «Трансцендентальный» субъект, объединяющий в себе «познание» и «действие», — мистифицированный общественный субъект. «Трансцендентальный» субъект — это оторванное от реальных индивидов и превращенное в совокупность «чистых» форм и законов общественное сознание. «Деятельная сторона» субъекта отнесена к умопостигаемому миру.

Кант попытался разрешить противоречие познания и действия, необходимости и свободы с помощью исследования третьей способности эмпирического субъекта — «способности суждения» как способности к оценочным суждениям на основе целесообразности. В плане интересующей нас проблемы мы можем отметить намерение Канта показать единство «познавательной» и «практической» деятельности субъекта. Философ пишет: «Понятия природы, содержащие в себе основание для всякого априорного теоретического знания, покоились на законодательстве рассудка. Понятие свободы, а priori содержащее в себе основание для всех чувственно не обусловленных практических предписаний, покоилось на

законодательстве разума... Но в семействе высших познавательных способностей все же существует еще среднее звено между рассудком и разумом. Эта способность суждения содержит априорные принципы для чувства удовольствия и неудовольствия. Познание и желание как свойства души порождают трансцендентальные понятия о природе и свободе. Чувство удовольствия и неудовольствия «есть лишь восприимчивость определения субъекта», «способность суждения соотносится исключительно с субъектом»<sup>35</sup>. В третьей «Критике» мыслитель описывает «рефлектирующую» способность мыслить о чем-то с точки зрения цели. Рассудок дает понятие объекта самого по себе, воля — практические законы. Априорный принцип «рефлектирующей» способности позволяет понимать объект под знаком целеобразности, восходящей к сверхчувственному миру. Телеологическая и эстетическая способности проявляются в размышлении о живых организмах и произведениях искусства. Первая способность основана на отнесении объекта к цели, вторая — к чувству удовольствия.

Мы подчеркнем заслуги Канта, обратившего внимание на цель как важнейший момент механизма связи теоретической и практической деятельности субъекта. Анализ же эстетической способности суждения, суждений «вкуса» есть анализ **оценочных** суждений. При всей абсолютизации оценочных суждений и противопоставлении их познавательным суждениям, абсолютизации, оказавшей серьезное влияние на последующую идеалистическую философию (аксиологический идеализм), Кант остается мыслителем, внесшим значительный вклад в изучение ценностного отношения и оценки.

Кантовская концепция субъекта и объекта, как и вся «критическая» философия, — дуалистическая концепция. И в этом качестве она оказывала непосредственное влияние на дальнейшее развитие категорий субъекта и объекта. «Критическая» философия содержала постановки вопросов и догадки, имевшие большое позитивное значение. Это догадка о «деятельном» характере связи субъекта и объекта, попытка понять специфику становления системы «субъект-объект», попытка преодолеть «робинзонаду» и выделить в индивидуальном действии и познании черты, обусловленные надиндивидуальным целым, обществом. Кант смог развить тезис о примате «практического» взаимодействия субъекта и объекта.

## ГЛАВА 2

ОТ ДУАЛИЗМА КАНТА  
К СУБЪЕКТИВНОМУ ИДЕАЛИЗМУ  
ФИХТЕ

Кантовская концепция субъекта-объекта, как и вся его дуалистическая противоречивая философия, подвергалась еще при жизни философа резкой критике со стороны мыслителей, стремившихся к последовательно идеалистической точке зрения. Среди критиков Канта «справа» особая роль принадлежит И. Г. Фихте. Создатель субъективно-идеалистической философии, более откровенный, чем Кант, противник материализма Фихте смог развить многие моменты кантовской философии и сформулировать идеи, продвигавшие вперед идеалистическое понимание активности субъекта, диалектико-идеалистическую теорию развития. Сам Фихте в «Первом введении в наукоучение» (1797) писал: «Моя система — не что иное, как система Канта, т. е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта»<sup>36</sup>. Однако дело не только в изложении. Фихте отбросил кантовское понятие вещи в себе как вещи объективного мира. С теоретической точки зрения, движение от Канта к Фихте есть разрешение противоречий, пронизывающих кантовскую философию, попытка представить философию в качестве науки, системы, где все категории и положения дедуцируются из единого принципа.

Развитие фихтеанства стимулировалось социально-политическими изменениями в Европе, прежде всего во Франции. Этический идеализм Фихте с еще большим основанием, чем «критический идеализм» Канта, может быть назван немецкой теорией французской революции. Философия Фихте формируется как философия «действия», как «анализ понятия свободы», осуществляемой «метафизически», по преимуществу в субъективно-идеалистическом плане. Радикальный немецкий теоретик (особенно в работах, созданных до 1801 г.) пытается преодолеть кантовский дуалистический разрыв между «теоретическим» и «практическим» разумом. Он разрабатывает монистическую концепцию, подчиняя «теоретическое» наукоучение «практическому».

Проблема человека и его свободы — в центре «практического» наукоучения. Между ним и «теоретическим»

наукоучением, пропедевтикой в разработке социально-политических, правовых, нравственных проблем, как и у Канта, возникает противоречие. Фихте намеревается устранить разрыв «теории» и «практики» с помощью радикального общефилософского субъективизма и этизации социальных отношений. Противоречие между стремлением к свободе и бессилием немецких бюргеров теоретически решалось путем «устранения» неподвластной «вещи в себе», субъект должен был предстать в качестве абсолютного источника сущего. «Поскольку я не смог изменить то, что вне меня,— комментирует философ свою позицию,— постольку я решил изменить то, что во мне»<sup>37</sup>. Изменение себя, более того, создание себя как субъекта, идея тождества субъекта и объекта — подобные моменты фихтеанства имеют весьма глубокую социальную обусловленность. Проблема свободы в философии Фихте в отличие от кантовского подхода получила не антиномичное, а однозначное, хотя и иллюзорное, решение. Исследование свободы и необходимости было самым непосредственным стимулом для общефилософской разработки проблемы субъекта и объекта, которая и выступила в качестве теоретического стержня наукоучения.

Фихте убежден, что различным интересам людей соответствуют различные философские учения, более того, из различия интересов вытекают принципиальные расхождения между «догматиками», т. е. материалистами, и идеалистами. Эта догадка о реальной обусловленности мировоззренческих расхождений сопровождается следующим разъяснением: «догматизм» жертвует самостоятельностью субъекта в пользу самостоятельности объекта, идеализм исходит из субъекта. Сам Фихте безоговорочно занимает идеалистические позиции. Он пишет: «Идеализм остается единственно возможной философией»<sup>38</sup>. По сути дела, Фихте подменяет основной вопрос философии, вопрос об отношении сознания к материи, вопросом об отношении субъекта к объекту. Он отождествляет объект с природой, а субъект — с сознанием. Понятый таким образом субъект объявляется первичным по отношению к объекту, т. е. миру вообще.

**Субъект и объект  
«теоретического» наукоучения**

Теоретическое наукоучение Фихте, подобно «критическому идеализму», ориентировано на исследование трансцендентальных условий знания. Фихте вместе с тем кладет начало тенденции, реализация которой в рамках идеализма достигла универсального выражения у Гегеля,—развить науку в собственной внутренней связи, вывести, дедуцировать категории из единого основоположения. Правда, крайний субъективизм Фихте не позволил ему сколько-нибудь серьезно использовать данные «истории духа». Его субъективно-идеалистическая концепция, по существу, противоречила собственной теоретической установке. Она постепенно перерастала в объективно-идеалистическое учение. С теоретической точки зрения этому способствовало то обстоятельство, что Фихте, отказавшись признать кантовскую «вещь в себе», сделал исходным началом трансцендентальное единство апперцепции, самосознание вообще, якобы предшествующее знанию о мире. Такое самосознание (тождественное у всех эмпирических индивидов) — не более как гипостазированное общественное сознание. В каждый момент времени оно предшествует сознанию любого отдельного индивида. Однако общественное сознание не существует вне сознания отдельных индивидов. Фихте этого не понял и по мере эволюции в сторону объективного идеализма приписывал самосознанию значение божественного субъекта.

Концепция тождества субъекта и объекта изначально покоилась на признании первичности субъекта, на различении эмпирического и абсолютного субъектов. Вслед за Кантом Фихте развивал мысль о том, что анализ сознания эмпирических «я» показывает присутствие в них абсолютного «Я». Это надындивидуальное образование абсолютно не только в смысле первичности по отношению к эмпирическим субъектам, оно абсолютно в смысле создающей способности, активности. Фихте сохраняет кантовскую идею продуктивной силы воображения, бессознательно творящей объект в формах чувственности. Исследование интеллектуальной деятельности субъекта, опосредствующей объект, оказывалось дальнейшим обоснованием идеалистически сформулированной догадки об активности субъекта. Тот факт, что объект вы-

ступает гносеологически в системе знания, дал Фихте возможность сделать заключение относительно совпадения сознания с субъектом. Попытка согласовать идеализм с эмпирическим убеждением человека в реальности мира заставила Фихте полагать в сфере разума и объект. Вследствие этого разум, кантовское «сознание вообще» превратилось при устранении вещи в себе, как природной вещи, в некое тождество субъекта и объекта, абсолютное «Я», постулированное в качестве безусловного разума. О такого рода разуме Фихте пишет: «Он есть только для себя; но для себя он есть также он. Поэтому все, что он есть, должно быть основано в нем же самом и объяснено из него самого, а не из чего-либо вне его, до чего он не может дойти, как внешнего себе, не отказавшись от самого себя»<sup>39</sup>.

Общая «практическая» ориентированность философии Фихте на достижение социальной свободы предопределяет то, что в границах его идеалистической «метафизики» исходным оказывается субъект-объект, абсолютное «Я», тождество реального и идеального, объективного и субъективного. Это тождество, равнозначное чистой деятельности «Я», не есть неизменное равное себе бытие, а есть деяние, которое тождественно призыву «Воздвигни себя!». Фихте пишет: «Первый постулат: помысли себя, построй понятие в самом себе и заметь, как ты это делаешь»<sup>40</sup>. Философ ищет основоположение, которое было бы одновременно основоположением познания и действия. Но это значит, что основоположение наукоучения нельзя считать возникшим сознательно. Фихте полагал, что то отношение, посредством которого мир открывается человеку, есть отношение деятельности. Он отождествил ее с идеальной деятельностью, а факт проявления свойств объекта по отношению к субъекту принял за создание объекта, равнозначного в конечном счете миру вообще. «Только благодаря своему отношению ко мне существует то, что вообще существует для меня. Но вообще возможно только одно отношение ко мне, и все другие отношения — лишь подвиды этого...»<sup>41</sup>.

Философ был убежден, что в основе сознания, в основе абсолютного «Я» находится «дело-действие» (Tat-Handlung). Как бессознательный акт, оно есть проявление воли, потребность в действии, влечение к лучшему. «Сознание действительного мира вытекает из потребно-



сти действия, а не наоборот — потребность действия из сознания мира; эта потребность есть первое, сознание мира есть производное. Мы действуем не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума. Законы действия разумных существ **непосредственно** достоверны, их мир достоверен лишь **потому, что достоверны эти законы**»<sup>42</sup>.

Бессознательная идеальная деятельность как единство процесса и его продукта есть абсолютное «Я». Творческая бессознательная сила «Я» проявляется в полагании самого себя. Отчужденный образ субъекта социально-политического действия, абсолютное «дело-действие», фиксируется философом в виде беспредпосылочного абсолютного основоположения: «Я полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самоположению»<sup>43</sup>. Поскольку идеальное абсолютное «Я» первично, оно не может не быть тождеством субъекта и объекта. Полагание «Я» и его бытие — одно и то же. Фихте не оставляет на этот счет никаких сомнений. «Я есть по необходимости тождество субъекта и объекта, — субъект-объект, — пишет философ, — и оно является таким прямо, без всякого дальнейшего посредства»<sup>44</sup>. Абсолютное «Я» полагает все существующее, оно есть процесс деятельности.

В пределах идеализма Фихте объединяет принцип деятельности с принципом развития, вернее, понимает деятельность как развитие и тем самым придает кантовской «негативной» диалектике «чистого» разума положительный смысл. Он делает заявку на обобщение истории познания мира, намереваясь показать, как переход от бессознательно-волевой деятельности к интеллектуальной дает совпадение возникновения эмпирического мира и его познания. Но подобная заявка осталась нереализованной, с объективно-идеалистических позиций решение указанной проблемы попытался впоследствии дать Гегель.

Изображение деятельности «Я» как процесса развития и стремление согласовать идеализм с реальной действительностью заставляют Фихте говорить о переходе от бессознательного состояния «Я» к сознательному и о полагании «не-Я» как объекта. С точки зрения философа, объект существует только по отношению к субъекту. И поскольку абсолютное «Я» охватывает все

содержание субъекта-объекта, постольку «не-Я» может противостоять только эмпирическому «я». За абсолютным основоположением следуют другие, их может быть в силу относительности не более двух. Одно из них абсолютно по форме, но относительно по содержанию, другое, наоборот, независимо по содержанию, но относительно по форме. Второе основоположение гласит: «Я безусловно противопоставляется некоторое «не-я»<sup>45</sup>. Третье основоположение фиксирует специфику «я», противостоящего «не-я», и раздвоение абсолютного «Я». «Поскольку полагается не-я, должно быть полагаемо и Я»<sup>46</sup>, — пишет Фихте. Абсолютное «Я» противопоставляет внутри себя частичному, или делимому «я», частичное, или делимое «не-я».

Три основоположения, собственно три стороны деятельности абсолютного «Я», — это есть порождение эмпирических объекта и субъекта, становление абсолютного «Я» через разрешение противоречия, преодоление преград, в процессе чего бессознательная деятельность переходит в сознательную. «И я, и не-я суть оба — продукты первичных действий Я; и само сознание есть такой продукт первоначального действия Я — положения Я самим собою»<sup>47</sup>, — говорит философ. Раздвоение абсолютного «Я» на субъект и объект есть именно переход к эмпирически данным субъекту и объекту, анализ взаимодействия которых осуществляется с позиций субъективного идеализма. «На место анализа абсолютного «Я» незаметно был поставлен анализ эмпирического «я» самого философа, — пишет В. Ф. Асмус. — Фихте изображал развитие категорий мышления в частном эмпирическом сознании, но при этом думал, что изображает развитие самого абсолютного «Я» и мировой действительности»<sup>48</sup>. Идеалистическая диалектика субъекта и объекта — это взаимоопределение, взаимоограничение эмпирических «я» и «не-я», посредством которых реализуется деятельность абсолютного «Я», устремленная в бесконечность. Здесь представляется целесообразным указать на два момента.

Во-первых, в пределах «теоретического» наукоучения речь идет об определении «я» через «не-я». Ограничение «я» со стороны «не-я» выглядит как процесс познания объекта, независимого от субъекта. На деле же, по мнению Фихте, ограничивающее действие «не-я» есть не что иное, как действие продуктивной силы вообра-

жения. Она порождает чувственные представления, принимаемые за действительные предметы. Сила воображения является созидательной силой. «Сила воображения творит реальность,— пишет Фихте,— но в ней самой нет никакой реальности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным»<sup>49</sup>. «Не-я», следовательно, полагается «я» и на индивидуальном уровне. Правда, формы чувственности, как и категории рассудка, согласно Фихте (в отличие от Канта), возникают вместе с содержанием. Однако такое признание не избавляет наукоучение от субъективно-идеалистического существа. Последнее основание сознания философ видит во взаимодействии делимого «я» с самим собой через посредство некоторого «не-я». В русле кантовской традиции Фихте развивает мысль о том, что естествоиспытатели «вкладывают в природу те законы, которым они предполагают научиться от нее через наблюдение... законы для независимой от нас природы... законы для нас самих, как мы должны наблюдать эту природу»<sup>50</sup>. Бессознательная творческая активность воображения и порождает иллюзию, будто объект обладает самостоятельным субстанциальным существованием. Тогда как характер объектов, т. е. чувственных представлений, сознаваемых в качестве объектов, зависит, по мнению Фихте, от воли.

Таким образом, Фихте абсолютизировал идеальную активность субъекта. Он отождествил проявление свойств объекта во взаимодействии с субъектом с их созданием. Философ пришел к выводу, в известном смысле аналогичному выводу Беркли: объект, «не-я», природа возникает в «Я», это продукт бессознательной деятельности воображения; чувственные представления образуют то, что называют миром объектов. В доказательство приводилось релятивистски истолкованное описание специфики чувственных качеств, их отражения в органах чувств человека. Именно в духе идеалистического сенсуализма Фихте трактует опыт в работе «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии». Философ называет сферу чувственности сознанием первой степени и, говоря о восприятии посредством внешних и внутренних чувств, замечает, обращаясь к читателю, что «всякая реальность... существует для тебя и как событие твоей жизни»<sup>51</sup>.

Фихте полагает, что убеждение в существовании предметов внешнего мира основано на признании объективности чувственных свойств. Между тем, замечает философ, чувственные свойства вещи, а, следовательно, вещь в целом — лишь комплекс модификаций собственных состояний субъекта. «Свет не вне меня, но во мне, и я сам — свет», — пишет он в «Назначении человека»<sup>52</sup>. Чувственное знание гносеологически играет лишь роль толчка. Наукоучение же описывает пути постижения объекта априори, так как это постижение могло происходить в восприятии апостериори<sup>53</sup>. Ибо в чувственной форме «я» воспринимает «не-я» в качестве определяющего и первичного, а наукоучение анализирует его в качестве создания «я». Сознание действия — не что иное, как интеллектуальная интуиция. «Она есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю», — утверждает Фихте<sup>54</sup>. В отличие от Канта, признающего непосредственное знание лишь на уровне чувственности, Фихте говорит об интеллектуальной интуиции, непосредственном постижении деятельности, совпадающем с самой деятельностью.

Рационализм и принцип активности в трактовке интуиции отличают Фихте не только от Канта, но и в особенности от противников рационалистической философии вроде Якоби. Фихте полагает, что в интеллектуальной интуиции непосредственно открываются соответствующие трем основоположениям наукоучения логические законы и категории трансцендентальной философии. По мере эволюции взглядов Фихте на первый план выдвигаются проблема опосредования знания, логическое его обоснование<sup>55</sup>.

Субъективистская трактовка деятельности привела Фихте в конечном счете к постулированию тождества мышления и бытия, субъекта и объекта. Субъект отождествляется с сознанием, объект — со всей действительностью; идеальное, познавательное их взаимодействие превращается в единственное, поскольку постижение объекта Фихте принимает за его создание. Если сущностью эмпирического «я» оказывался абсолютный субъект, то в свою очередь эмпирический объект ставился в зависимость от делимого «я». Теоретическое наукоучение в завершенных произведениях Фихте содер­жало утверждение первичности субъекта — сознания перед объектом и развивалось в русле обоснования их

тождества. Диалектика субъекта и объекта, признание активности субъекта не получали объективного описания.

Во-вторых, следует учитывать, что «теоретическое» наукоучение дает описание только одной стороны единого процесса деятельности — описания воздействия «я» на самого себя посредством «не-я». Другая сторона этого процесса — полагание «не-я» через «я». «Теоретическое» наукоучение, по мнению Фихте, доказало, что интеллект «не просто наблюдает, а сам как интеллект становится для себя абсолютно реальной силой понятия». Идеалистический тезис относительно первичности субъекта — сознания, имеющий основой абсолютизацию гносеологической активности человека, представляется как бы вытекающим из исследования истории духа, т. е. развития человеческого познания. Поскольку взаимодействие «я» и «не-я» — это взаимодействие «я» с самим собой, активная деятельность субъекта оказывается первичной по отношению к объекту. «Практический разум занимает более высокое место по сравнению с «теоретическим», «практическое» наукоучение — этические и социальные воззрения — ставятся философом выше «теоретического» наукоучения.

### **Субъект и объект «практической» философии**

«Практическое» наукоучение рассматривает ту сферу взаимодействия «я» и «не-я», где в качестве «не-я» фигурирует другое делимое «я», другой человек. Мы уже отмечали, что абсолютное «Я» фихтеанской философии — идеалистически изображенное общество. Зависимость отдельных индивидов от общества в глазах Фихте есть зависимость делимого «я» от абсолютного «Я». Здесь содержится догадка о специфике субъект-объектного отношения в рамках общества, отношения, в котором изначальная волевая деятельность «Я» характеризуется как нравственная деятельность.

Из третьего основоположения «теоретического» наукоучения — тезиса о противоположности внутри абсолютного «Я» частичного «я» и «не-я» — следует признание того, что «все индивиды заключаются в едином великом Единстве чистого Духа»<sup>56</sup>. Делимое «я» с этой

точки зрения проявляет себя не как изолированный индивид, «естественный» природно-возникший субъект, а как единая жизнь. В работе «Факты сознания» Фихте говорит, что деятельность делимого «я» есть «отказ от индивидуальности, основывающейся только на свободном понятии, и отдача себя объективной внешней силе, которая есть сила Единого»<sup>57</sup>. Практическое «я» полагает «не-я», оно свободно, как воля, но оно не может мыслить себя свободным в рамках Единого, абсолютного «Я», не допуская других делимых «я», не формируя своих отношений с ними.

Диалектика субъекта и объекта в плане отношения человека к человеку, человека к обществу предстает перед Фихте как диалектика свободы и необходимости. В рамках трансцендентальной философии «не-я» вообще, другие индивидуальные субъекты полагаются в качестве условия достижения свободы. Высшее стремление человека, по Фихте,— стремление к согласию с самим собой. Это достигается через согласие с другими. «Для всех понятий, лежащих в его «я»,— пишет Фихте,— должно быть дано в «не-я» соответствующее выражение, противоположное. Так определено его стремление... В его потребности входит, чтобы разумные существа, ему подобные, были даны вне его. Он не может создать подобных существ; но он кладет их понятие в основу своего наблюдения над «не-я» и ожидает, что найдет нечто соответствующее этому понятию»<sup>58</sup>. По сути дела, и в «практическом» наукоучении Фихте имеет в виду трансцендентальное «Я» как условие существования эмпирического индивида. Вслед за Кантом он рассматривает априорный нравственный закон, регулирующий отношения конечных субъектов. В этом смысле Фихте и утверждал, что надземный мир лежит не за гробом, он — единственная опора существования.

Эмпирический индивид в рамках «не-я», рассмотренного под категорией природы,— часть этого «не-я»; он не свободен, он определен действием физических сил природы. Механистически трактуемая причинность распространяется и на эмпирическое сознание человека. Отсюда вытекает сугубый фатализм. «Все, что существует в природе, необходимо таково, как оно существует, и совершенно невозможно, чтобы оно было иным. Я вступаю в замкнутую цепь явлений, где каждый член определяется своим предыдущим и определяет свой по-

следующий», — говорится в «Назначении человека»<sup>59</sup>. Фатализм в пределах эмпирической истории исключает свободу. Человек здесь скорее объект действия механистически понятых законов природы, чем субъект свободного действия.

Согласовать натуралистический детерминизм, навяянный, несомненно, естественнонаучными данными и философской традицией, идущей от Спинозы, с устремлением к свободе, с обоснованием идеи человека как существа, полагающего себя свободным, Фихте мог только субъективно-идеалистически. «Теоретическое» наукоучение не давало иного выхода. Трансцендентальная ориентация фихтеанства предопределяет подмену анализа реальной свободы и ее реальных условий анализом теоретических конструкций, с помощью которых можно мыслить себя свободным. Разумеется, трансцендентальные формулы неизбежно наполняются определенным социально-историческим, в данном случае буржуазным, содержанием, которое при всем его идеалистически-абстрактном выражении несло требование общественного прогресса. «Вне тебя также есть много подобных тебе, сила которых также принята в расчет, как твоя, и может быть сохранена только таким же образом, как твоя, — пишет Фихте. — Представь им такое употребление их доли, как предписано тебе относительно твоей. Уважай то, что им принадлежит, как их собственность; целесообразно пользуйся, как своим, тем, что принадлежит тебе. Так я должен действовать; согласно этому действию я должен мыслить. Это вынуждает рассматривать вещи как подчиненные своим собственным, независимым от меня, хотя и познаваемым мною естественным законам, и приписывать им независимое от меня существование. Я вынужден верить в такие законы»<sup>60</sup>.

Но вера в реальность чувственного мира произведена от веры в сверхчувственный моральный мир, вера в другие «я» — от веры в априорный нравственный закон. Человек в качестве субъекта практического действия в обществе есть субъект свободы, ибо он — часть абсолютного Великого «Я», внутри которого положено и «не-я», мир однозначно действующей необходимости. История, с этой точки зрения, есть процесс достижения свободы, возможного при подчинении индивида человеческому роду. Фихте высказывается по этому поводу

совершенно определено: «С точки зрения истины и подлинной действительности индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого назначения и должен погибнуть, а, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем как единственно существующий»<sup>61</sup>. Философ догадывается о социальной сущности индивида, о надындивидуальной природе исторического субъекта. Мистически сформулированная догадка заключает явную абсолютизацию «целого».

Как мы уже отмечали, фихтеанство вообще содержит тенденцию объективно-идеалистического характера, поскольку абсолютное «я» приобретает у Фихте значение бесконечно становящейся духовной субстанции. «Человек не есть произведение чувственного мира,— говорит философ,— и не в этом мире может быть достигнута конечная цель его существования. Его назначение выходит за пределы пространства и времени и всего чувственного»<sup>62</sup>.

Субъект свободы, стало быть,— мистически понятый общественный человек. Свободное действие есть познание необходимости, именно своей необходимой связи с родом. Сознание индивида растворяется в коллективном сознании. Фихте подводит итог: «Все возможные индивидуумы, как и все возможные точки зрения сознания, становятся действительными. Это сознание всех индивидуумов в совокупности образует законченное сознание вселенной о себе самой; и другого сознания вселенной нет, так как только в индивидууме есть законченная определенность и действительность»<sup>63</sup>. Сторонник идеалистического активизма истолковал свободу созерцательно, только как познавательное действие. Субъект действия внутри общества-рода был отождествлен с субъектом познания. И хотя Фихте говорит о роде, об обществе в целом, «органической системе», это понятие остается фразой, над ним тяготеет характерная для буржуазной философии социологическая «робинзонада». Закон, который определяет взаимоотношения людей, по мнению Фихте, остается трансцендентальным. «Эмпирическое «я» должно быть настроено так,— говорится в лекциях «О назначении ученого»,— как оно могло бы вечно быть настроено. Поэтому... я выразил бы основоположение учения о нравственности в следующей формуле: поступай так, чтобы максиму



твоей воли ты мог мыслить как вечный закон для себя»<sup>64</sup>. Эта максима упирается в стоящую выше разума веру, решение воли придавать значение знанию. В последний период своей деятельности Фихте стал тяготеть к отождествлению нравственной веры с религиозной. Концепция субъекта исторического действия противоречила не только фактам, но и конкретным рекомендациям самого философа относительно государственно-правового и общественного устройства.

Наукоучение внесло существенный вклад в разработку проблемы субъекта и объекта. Этот вклад связан с попыткой показать, что сущность субъекта заключается в деятельности, раскрыть субъект как субъект действия и познания. Фихте развил кантовскую догадку о «системности» субъекта, наметил в известном плане характеристику специфики субъекта познания и субъекта действия, субъекта действия по отношению к природе и субъекта социально-исторического действия. Философ заметил тот факт, что становление субъекта неотделимо от преобразования предмета, превращающего его в объект для субъекта. Тем не менее, отождествив деятельность вообще с идеально-волевой деятельностью, Фихте попал в сеть неразрешимых противоречий. Преобразование предметов природы предстало в качестве равнозначного их субстанциальному творению, субъект был признан абсолютно первичным началом. Деятельность субъекта принималась лишь в качестве деятельности сознания. Субъективизм predetermined умозрительность и формализм, созерцательность и особую религиозную окраску фихтеанской концепции субъекта и объекта.

### ГЛАВА 3

### ПРИНЦИП ТОЖДЕСТВА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА: ШЕЛЛИНГ

Оригинальное развитие концепция субъекта-объекта получила у Ф. В. И. Шеллинга. Третий в плеяде представителей классического немецкого идеализма. Шеллинг выступил поначалу как последователь Фихте, не разделявший, однако, фихтеанского отношения к природе. Шеллинг полагал, что оценка природы не исчерпывается ссылкой на ее отрицательно-

ограничительную роль в рамках деятельного «Я». Натурфилософия и трансцендентальная философия — по сути дела, две стороны философии тождества Шеллинга, продолжающей линию фихтеанского наукоучения в духе объективного идеализма. «Уже в начальном пункте ее развития мы находим идею тождества абсолютного субъекта — объекта, которая впоследствии была развита в целую внушительную систему тождества... — пишет В. Ф. Асмус о философии Шеллинга. — Но и с самого начала философской эволюции Шеллинга его философия природы развивалась в пределах идеализма и не могла выйти из него. Тот «выход на широкое поле объективной науки», которого искал Шеллинг, преодолевая субъективизм трансцендентального идеализма Фихте, оказался не выходом, но лишь переходом с одной идеалистической позиции на другую. Объективный субъект-объект, из которого предстояло развить феномен природы, а затем и духа, оставался у Шеллинга все же субъективным субъектом-объектом»<sup>65</sup>.

Шеллинг начал с натурфилософии, явившейся главным его достижением в период 1796—1800 гг.<sup>65</sup> Его натурфилософская концепция несла печать крупных открытий XVIII в. в области электричества, магнетизма, в исследовании живой природы. Но он оставил науку, когда оформился его интерес к социально-исторической проблематике. Философия откровения — завершение философской эволюции Шеллинга — идеологическое оружие прусского абсолютизма. Шеллинг в гораздо большей степени, нежели другие представители классического идеализма, оказался зависимым от интересов феодально-абсолютистского режима Германии.

Нас в данном случае интересует не философская эволюция Шеллинга, а фундаментальная посылка и теоретический стержень шеллингианства — принцип тождества субъекта и объекта как принцип объективно-идеалистического варианта трансцендентальной философии, внутри которой достигалось известное «приращение» действительного знания относительно субъекта и объекта, их природы и взаимосвязи<sup>66</sup>. Развитый на фихтеанской основе и совмещенный с идеалистически истолкованным пантеизмом Бруно и Спинозы этот принцип раскрывается посредством понимания субстанции как субъекта.

**Общефилософское понятие субъекта и объекта**

По мнению Шеллинга, теоретической философии безразлично, что принимать за первичное — объект или субъект. Философ постулирует тождество субъекта и объекта. Он предполагает, что раскрыть это тождество можно в пределах натурфилософии и трансцендентального идеализма, но не в одной какой-то из указанных дисциплин в отдельности. Шеллинг называет их двумя противоположными направлениями одной науки. «Брать за основу **объективное** и отсюда выводить субъективное — в этом... задача натурфилософии. А потому, если действительно существуют **трансцендентальная философия**, то ей остается идти лишь в противоположном направлении, **исходя от субъективного, как от первичного и абсолютного, и показывая, как отсюда возникает объективное**. Таким образом, натурфилософия и философия трансцендентальная делят между собой два возможных направления философствования...», — пишет Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма»<sup>57</sup>. Между тем невозможно выйти за рамки альтернативы «реального» и «идеального». Абсолютно реальное оказалось у Шеллинга абсолютно идеальным, а провозглашаемое тождество субъекта и объекта — идеалистически понимаемым тождеством.

Вслед за Фихте Шеллинг исходит из деятельности «Я», он сохраняет понимание деятельности как продуктивной силы, бессознательно полагающей себя, возвышающейся до самосознания. Но в отличие от Фихте Шеллинг уже в натурфилософских сочинениях развивает тенденцию, так и оставшуюся лишь возможностью у Фихте, именно тенденцию объективно-идеалистического характера:; фихтеанское единство делимых «я» и «не-я» превратилось в абсолютное тождество субъекта и объекта — сторон абсолютного, каким представляется Шеллингу безусловное «Я». Намерение Шеллинга объяснить природу в пределах телеологически ориентированного идеализма могло осуществиться при том условии, если, во-первых, абсолютному приписывался атрибут деятельности и, во-вторых, эта деятельность в качестве деятельности интеллекта совпадала с развитием. Деятельность абсолютного, по Шеллингу, — это совпадение интеллекта и воли,

теоретического и практического стремления, идеального и реального, совпадение предмета с представлением и представления с предметом. Как и в каком смысле это возможно? «Этого мы никогда бы не постигали,— замечает Шеллинг,— если бы не существовала известная **предустановленная гармония** между тем и другим миром — миром идеальным и миром реальным. Но эта предустановленная гармония сама была бы немислимой, если бы деятельность, порождающая объективный мир, не была бы в основе тождественной с той, которая обнаруживается в волевом устремлении, и наоборот.

Но ведь деятельность, обнаруживающаяся в волевом устремлении, во всяком случае является **продуктивной** деятельностью... Мы приходим к нужной нам предустановленной гармонии, как только признаем, что та самая деятельность, которая в поведении нашем сознательно продуктивна, в своем порождении мира продуктивна бессознательно»<sup>68</sup>.

Проблема субъекта и объекта, с этой точки зрения, может быть раскрыта по-разному: либо с помощью дедукции духа из природы (натурфилософия), либо с помощью «потенцирования» «Я» (трансцендентальная философия). В том и другом случае сохраняется единая основа, предполагается переход от абсолютного абстрактного тождества субъекта и объекта к конкретному тождеству. Ставится грандиозная задача — объективно описать взаимодействие субъекта и объекта, показать деятельную сущность субъекта, «практическую» и «теоретическую» стороны этой деятельности. Шеллинг писал: «Исходным для нас является понятие «Я», т. е. субъект-объект, до которого мы возвышаемся путем абсолютной свободы... в целях философствования мы постоянно вынуждены разлагать на части абсолютно объединенное в абсолютном акте самосознания — субъект и объект»<sup>69</sup>. Натурфилософское описание тождества предполагает подход к нему со стороны объекта. Объект — это становящаяся природа, продукт самодеятельности бессознательного духа. Гипостазирование духовной активности приводит Шеллинга к неправомерному отождествлению объекта с природой вообще. Развитие природы-объекта выглядит в этом случае как полагание априорно обусловленных ступеней объективирования духа. «**Природой** мы можем назвать совокупность всего того, что лишь объективно в нашем знании,— говорит

философ, — совокупность же всего субъективного, наоборот, назовем «Я», или интеллигенцией (Intelligenz)»<sup>70</sup>. Природа как объект, тождественный субъекту, заключает в себе абсолютную полноту, «ничего в ней нет отдельного от другого, вне другого, все абсолютно едино и одно в другом»<sup>71</sup>. Сохранив антитетический метод Фихте, Шеллинг дает ему объективно-идеалистическую трактовку и применяет к априорному конструированию природы. Ему необходимо обрисовать движение духа через природу как движение из бессознательного состояния к самосознанию. Речь идет о согласовании знания с предметом знания — проблеме, которую относили к «теоретической» философии.

Шеллинг, по замечанию Гегеля, намеревается показать, каким образом «природа гонит себя по направлению к духу». Он трактует дифференциацию абсолюта как процесс становления субъекта из объекта. Беда, однако, в том, что для Шеллинга это становление природы, равнозначной объекту. В явлениях природы, полагал философ, проглядывает бессознательный интеллект. Натурфилософия рассматривает природу-объект как бессознательную интеллигенцию. Шеллинг противопоставляет свою концепцию материализму и эмпирическому естествознанию.

Абсолютное тождество субъекта и объекта с объективной стороны предстает в виде системы ступеней, возникающих через взаимополагание и взаимоограничение, через противоречия. Материальные процессы, знание о которых Шеллинг заимствовал из естественных наук, изображаются им как силы, раздваивающиеся в себе и телеологически направляемые на формирование человека. Посредством человека бессознательный дух окончательно приходит к самосознанию. «Чтобы проникнуть в глубочайшие тайны природы, следует неустанно исследовать противоположные и противоречивые конечные цели вещей», — таково мнение философа<sup>72</sup>. Источник динамической поляризации — потенциальное противоречие субъекта и объекта внутри абсолютного тождества.

Вслед за Кантом Шеллинг принимает в качестве исходных сил притяжение и отталкивание (отрицательная и положительная силы). Априорно постулированные, они играют в умозрительной конструкции роль начал, полагающих длину, ширину, объем и соответст-

венно магнетизм, электричество, химический процесс, далее — раздражимость, чувствительность, стремление к воспроизведению в органической материи. Силы притяжения и отталкивания, дополненные особой силой тяжести, приводят к трем измерениям, а далее — к трем ступеням динамического процесса. Динамический процесс конечен, «построение материи проходит через эти три стадии»<sup>73</sup>.

По мнению Шеллинга, предел трансцендентальной дедукции природы, материи, т. е. объекта как такового, — человек. Здесь бессознательный мировой интеллект превращается в сознательную субъективность. Возникает возможность охарактеризовать абсолютное тождество, отталкиваясь от другого полюса, субъекта в узком смысле, как носителя сознания. Трансцендентальная философия — другая сторона науки — и должна раскрыть путь, противоположный натурфилософскому пути, показать, каким образом дух «гонит себя к природе». Дух посредством природы становится сознательным интеллектом, делает природу объектом для себя как субъекта. «Поэтому и получается, — комментирует Гегель точку зрения Шеллинга, — что чем больше в самой природе прорывается закономерное, тем больше исчезает покров, тем больше сами явления становятся духовными и, наконец, прекращаются. Завершенной теорией была бы та, в силу которой вся природа разрешилась бы в некий интеллект. Мертвые и лишённые сознания продукты природы суть лишь неудавшиеся пробы природы отразить самое себя, а так называемая мертвая природа есть «незрелый», застывший, окаменевший «интеллект», природа такова лишь в себе, остается, таким образом, в сфере внешнего... два пути выражены в общем весьма определенно: осуществление природы так, чтобы она дошла до субъекта, и осуществление «я» так, чтобы он дошел до объекта»<sup>74</sup>.

Трансцендентальная философия подвергает рассмотрению субъект, субъективное, знание вообще и исследует, откуда возникает согласие субъективного с объективным. «До сих пор мы лишь вообще постулировали тождественность той деятельности, которая порождает мир, с той, что уживается в волевом устремлении, не решая вопроса, где — в природе или в нас — заключен принцип этой деятельности, — говорит Шеллинг. — Но ведь систему знания лишь тогда можно считать завер-

шенной, когда мы вновь возвращаемся к взятому нами за принцип. Следовательно, трансцендентальную философию лишь в том случае можно было бы считать завершенной, если бы вышеупомянутую **тождественность** — высшее достижение стоящей перед этой наукой проблемы — удалось бы обнаружить в ее **собственном принципе** — в «Я».

Итак, постулируется наличие вышеупомянутой одновременно как сознательной, так и бессознательной деятельности в **субъективном, в самом сознании**<sup>75</sup>.

В трансцендентальной философии абсолютное тождество раскрывается со стороны субъекта. Движение природы-объекта изображается здесь как движение духовной субстанции к самосознанию, законы этого движения выступают в виде законов познания. Ступени продуцирования природы, полагает Шеллинг, в сущности есть «потенции» субъективного. Раньше речь шла о теоретическом объяснении порождения объектов бессознательным духом, теперь — о «практическом» воплощении прообразов в этих объектах. Субъект «Я» в русле объективно-идеалистической тенденции фихтеанского наукоучения принимается в качестве абсолютного «Я», его деятельность есть полагание и созерцание объекта. Творчество и созерцание совпадают, как совпадают в рамках философии тождества идеальное и материальное. «На деле материя не что иное, как дух, созерцаемый в равновесии своих деятельностей,— замечает философ.— Не требуется пространных рассуждений для обнаружения того, в какой мере полагается конец целой куче запутанных рассуждений о соотношении между духом и материей, благодаря такому устранению всякого дуализма или сколько-нибудь реального противопоставления последних путем того, что материя представляется лишь угасшим духом, а дух рассматривается в качестве становящейся материи»<sup>76</sup>.

Активность субъекта, рассмотренная со стороны его потенциалов, согласно Шеллингу, есть творение объекта-природы, в процессе которого субъект приобретает собственные определения и завершенность. Философ пишет: «Все качества — ощущения, все тела — созерцания природы, а сама природа со всеми ее ощущениями и созерцаниями — как бы окаменевший интеллект»<sup>77</sup>. Таковы ступени потенцирования; они суть ступени духа, развивающегося от бессознательного состояния к самосозна-

нию. Это полагание ступеней объекта от длины до химизма. Единичный субъект — человек воспроизводит движение объективного духа. Мир, как объект, возможен для него потому, что вне его существует интеллект. Через человека абсолют постигает самого себя, «само-созерцание возводится в высшую потенцию, ибо с его помощью Я становится для себя объектом в качестве того **целого**, каковым оно является будучи субъектом и объектом одновременно или созидающим (началом)»<sup>78</sup>.

Таким образом, в процессе деятельности дух объективирует себя и порождает объект, он тем самым делает себя субъектом, воплощением сознательного действия. «Диалектическое искусство», о котором Шеллинг говорил в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы», примененное к априорной дедукции природы и «потенцированию» природы из духа, позволило ему догадаться об объективно обусловленной «деятельной» сущности субъекта и «практическом» характере его связи с объектом. Шеллинг намечал выход к обнаружению их единства, включающего различие: «Субъект утверждает себя лишь в противоположность объекту, объект — в противоположность субъекту, иными словами, — ни один из них не может реализоваться, не уничтожая в то же время свою противоположность»<sup>79</sup>.

Шеллинг развивает объективно-идеалистический вариант «принципиальной координации», которая по мере эволюции взглядов мыслителя утрачивала элементы идеалистической диалектики и перерастала в «философию откровения». Этому способствовало то обстоятельство, что трактовка идеальной деятельности Шеллингом с самого начала несла в себе отрицание ее собственной активности. Взятая со стороны постижения субъектом объекта, эта деятельность в высшем проявлении раскрывалась как интеллектуальная интуиция, самосозерцание разума, противоположное логическому обоснованию. Способность к интеллектуально-интуитивному, непосредственному постижению абсолюта Шеллинг приписал «аристократам духа». Противоречия исключались из идей, данных непосредственно, идеей всех идей объявлялся Бог, а его постижение представлялось как эстетическое созерцание. В этом «высшем» понимании философия и искусство отождествляются. «Философия воспроизводит не действительные вещи, — говорит Шел-



линг,— а их образы; но точно так же обстоит дело и с искусством, и те же самые первообразы, несовершенные слепки (Abdrücke), которые представляют собой, как доказывает философия, действительные вещи, есть то, что объективируется — как прообразы, т. е. с присутствием им совершенством,— в искусстве и воспроизводит в мире отражений интеллектуальный мир»<sup>80</sup>.

Отказываясь постепенно от идеи противоречия, Шеллинг толкует об абсолютном, как безусловно едином, как о Боге, совпадающем с универсумом. Диалектика субъекта и объекта, намеченная в произведениях иенского периода, тонет в мистическом тождестве. «Абсолют поглощал как основную противоположность субъекта-объекта, так и все производные противоположности внутри природы и сознания. Хотя в программе системы стояло объяснение конкретного развития эмпирической действительности, однако в развитии системы понятие становления шло неуклонно на ущерб. Абсолют превратился во внемирового и вневременного бога, а понятие тождества — в настоящую мистику единства противоположностей»<sup>81</sup>.

### **Субъект и объект в истории человечества**

Рассматриваемая до сих пор концепция субъекта и объекта — спекулятивное изображение действительного взаимодействия общества и природы. Бессознательная интеллигенция — не что иное, как гипостазированное общественное сознание, деятельность которого изображена в виде продуктивной способности создания природы. Идеалистическая установка Шеллинга предполагает заранее признание первичности субъекта по отношению к объекту. Но кроме этого аспекта общепhilософского анализа отношения субъекта и объекта у Шеллинга, опять-таки вслед за Фихте, внешне в рамках, обозначенных фихтеанской философией истории, намечается иной аспект, в своем рациональном виде являющийся проблемой отношения субъекта — индивида к социально-историческому объекту.

Шеллинг полагает, что для «практической» философии — учения о человеке и роде человеческом — «теоретическая» философия создала надлежащий фундамент, объяснила, как из бессознательного возникает соз-

нательное. Проблема свободного действия субъекта, эта имманентная проблема философии тождества, должна быть разрешена с помощью исследования эмпирического «я», в котором постулированная объективно-интеллигенция достигла самосознания. «Так как здесь мы имеем предпосылку всякого свободного действия,— пишет Шеллинг,— то за разрешение этой задачи (показать, как субъективное переходит в объективное второго порядка.— К. Л.) берется **практическая философия**»<sup>82</sup>. Речь идет об объективности второго порядка по сравнению с объективностью природы. Эта объективность складывается в действиях людей и вместе с тем выходит за пределы предвиденного каждым человеком. Шеллинг развивает с объективно-идеалистических позиций соответствующие соображения Фихте. История в системе «практической» философии, по Шеллингу, играет ту же самую роль, которую играет природа в философии «теоретической».

«Объективность второго рода», социально-исторический процесс объясняется Шеллингом в конечном счете ссылками на божественный абсолют. Однако он не абстрагируется от действий реальных людей, хотя и полагает, что в этих действиях просвечивает и в плане необходимости, и в плане свободы божественное влияние. «Человек,— говорит Шеллинг,— лишь потому входит в историю, что ничто из его будущих поступков не может быть учтено заранее на основании той или иной теории»<sup>83</sup>. В самой свободе действия исторического субъекта содержится, по мнению Шеллинга, необходимость; необходимость же оказывается свободой. «Следовательно, в целях самой свободы необходимо выдвинуть в качестве предпосылки, что человек, хотя и свободен в отношении непосредственно своих поступков, но тот итог, к которому они приводят в пределах обозримости, зависит от необходимости, стоящей над действующим и соучаствующей даже в развертывании самой его свободы»<sup>84</sup>.

И хотя история получает у Шеллинга мистическое объяснение, он в связи с проблемой свободы и необходимости рассматривает взаимоотношение индивида и рода, развивает тезис Фихте о человеческом роде как подлинном субъекте истории, носителе активных действий, которые слагаются из действий индивидов. Исторический идеал «никогда не может быть осуществлен

индивидом, но обязательно требует для своего выполнения совокупных усилий всего рода, — формирует Шеллинг свою точку зрения. — Для этого требуется, чтобы каждый последующий индивид начинал свою работу как раз с того пункта, который был завершающим для его предшественника, т. е. требуется непрерывность в смене последовательно выступающих друг за другом индивидов, так чтобы были допустимы сохранение традиции и передача унаследованных навыков в тех случаях, когда историческому прогрессу приходится реализовывать нечто такое, что возможно лишь благодаря разуму и свободе»<sup>85</sup>. Человеческий род как субъект исторического действия организуется в правовом и государственном аспектах.

Итак, субъектом исторического развития для Шеллинга являются поколения индивидов и охватывающий их род человеческий. Объект в данном случае — та необходимость, объективность второго рода, которая складывается в действиях эмпирических «я» и выходит за пределы свободы каждого, но вместе с тем совпадает со свободой рода. Человеческие индивиды, объединенные в род, являются субъектом и полагают себя своим объектом.

Принцип развития, совмещенный с принципом деятельности, объективность подхода давали возможность исследования реальной истории. Однако трансцендентальный априоризм, перерастающий в мистику, совершенно закрывал Шеллингу путь выхода за пределы идеалистической конструкции. Дело не только в том, что Шеллинг отождествляет историческую необходимость с правовым порядком, а тем самым идеалистически истолковывает природу коллективного субъекта. Дело в том, что в соответствии с принципом тождества Шеллинг видит в социальном движении проявление божественного абсолюта. «Из всего предшествующего вытекает само собой, какой взгляд на историю единственно будет соответствовать истине, — заключает Шеллинг. — История в качестве целого представляется беспрерывным и постепенно осуществляющимся откровением абсолюта»<sup>86</sup>.

Действительное единство субъекта и объекта исторического действия Шеллинг подменяет абсолютным тождеством, а деятельность, соединяющую их, интеллектуальным созерцанием. Объективный интеллект че-

рез человека созерцает себя в своей свободе и необходимости, он — завершенное сознание, субъект и объект, абсолютная вечность. Субъект, совпадающий с сознанием, с созерцанием, и в историческом мире поглощает объект. Шеллинг пишет: «Упомянутая нами объективность второго рода может осуществляться только родом, т. е. осуществляться единственно в истории. Но история, рассматриваемая объективно, оказывается не чем иным, как рядом событий, который лишь субъективно принимает видимость последовательно происходящих свободных действий. Объективная сторона истории, таким образом, сводится к созерцанию, но это созерцание уже не индивидуума, ибо не последний выступает в истории, а весь род; следовательно, созерцающее или объективное в истории должно быть чем-то единым для всякого рода»<sup>87</sup>.

Философ называет родовое созерцание «абсолютным синтезом, в котором уже заранее разрешены и преодолены все противоречия». Так подавляется рациональная тенденция — охарактеризовать человеческий род в качестве субъекта и объекта социально-исторического действия и познания. Трансцендентальный идеализм, по сути, переходит в трансцендентный: Шеллинг исследует не условия, при которых осуществляется становление и развитие действительного субъекта во взаимодействии с объектом, а конструирует трансцендентный мир абсолюта, божества, провидения. Рассуждения о вневременном и внепространственном мире — идеалистическая конструкция, мистифицирующая общественную природу субъекта, — предопределяет созерцательность вывода относительно субъекта и объекта, которые в конечном счете отождествляются. Взятый изначально в качестве действующего и познающего субъект сводится только к субъекту познания, а познание — к мистическому непосредственному созерцанию. Полагать себя действующим субъектом, говорит Шеллинг, значит рассматривать себя в качестве действующего. Такое рассмотрение есть интуиция, непосредственное знание как искусство.

Итак, в объективно-идеалистической системе Шеллинга развиты теоретические положения, продвигающие вперед решение проблемы субъекта и объекта. Отказ от субъективизма открывал возможность ввести в анализ реальное содержание субъектно-объектного отно-

шения. Исходный момент философии Шеллинга предопределил выдвижение на первый план исследования дифференциацию «тождества субъекта и объекта». Природа в качестве объекта утрачивает «негативность», которой наделили ее Кант и Фихте. Идеалистический тезис о становлении природы-объекта посредством деятельности «интеллигенции», деятельности, порождающей и субъект, содержит догадку о практическом существе субъектно-объектного отношения. Принцип деятельности, примененный к анализу внутриобщественного взаимодействия людей, позволил углубить фихтевские наброски понимания субъекта и объекта в указанной сфере, соотношения свободы и необходимости.

Устремленность к объективному, свойственная концепции субъекта и объекта раннего Шеллинга, получила дальнейшее развитие у Гегеля.

## ГЛАВА 4

### ГЕГЕЛЕВСКАЯ ТЕОРИЯ АБСОЛЮТНОГО СУБЪЕКТА-ОБЪЕКТА

Гегелевская концепция субъекта-объекта заключала в себе сознательное и систематическое развитие диалектики, анализ «деятельной стороны» отношения субъекта и объекта. В основе этой концепции — обобщение исторического процесса, догадка о решающей роли труда в становлении человеческого общества. Противоречие между духовными устремлениями германского буржуазного класса и его практической неспособностью к антифеодальным преобразованиям Гегель разрешил в объективно-идеалистическом плане, абсолютизовав духовное начало.

#### Исходный пункт

«Взгляд на гегелевскую систему. Нужно начать с гегелевской **«Феноменологии»**, истинного истока и тайны гегелевской философии», — пишет Маркс<sup>88</sup>. Здесь «исток и тайна» гегелевской концепции абсолютного субъекта-объекта, содержание которой, по сути, совпадает с содержанием всей философской системы<sup>89</sup>. В «Феноменологии духа» впервые излагается и обосновывается собственно гегелевская точка зрения, дается критика взглядов предшествующих мыслителей,

в частности Шеллинга. Его принцип «абсолютного тождества» субъекта и объекта Гегель, однако, считал «началом» философии вообще. Речь шла о том, чтобы придать этому принципу надлежащее развитие, представить его не в качестве формального, но деятельного принципа. Энгельс называл «Феноменологию духа» сочинением, где содержанием оказывается параллель эмбриологии и палеонтологии духа, изображение индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием<sup>90</sup>.

В центре указанного произведения Гегеля, таким образом, находится именно проблема субъекта и объекта как проблема отношения индивида к миру, внимание сосредоточено на диалектике индивидуального и общественного субъекта. Сам Гегель полагал, что конечным выводом из феноменологического анализа отношения субъекта и объекта должно быть признание тождества мышления и бытия. Чисто телеологически он задается целью обосновать объективно-идеалистическую точку зрения в философии, принятие в качестве субстанции «абсолютной идеи». Характеристика развития идеи до «самосознания», «абсолютного знания» развертывается далее в «Энциклопедии философских наук» и других произведениях мыслителя. Хотя Гегель старается убедить читателя в том, что принцип тождества мышления и бытия оказывается единственно возможным выводом из исследования развития индивида от обыденного сознания до научного, на деле этот принцип догматически постулируется в качестве основы всей объективно-идеалистической системы.

Гегель видит главную задачу «Феноменологии духа», этого пропедевтического сочинения, в том, чтобы «вывести индивида из его необразованной точки зрения и привести его к знанию»<sup>91</sup>. Решению подобной задачи призвана способствовать предпринятая впервые в истории философской мысли попытка сознательного обоснования диалектического учения о развитии вообще. Поскольку же с объективно-идеалистической позиции развитие выглядело как взаимодействие субъекта и объекта и разрешение противоречий между ними, то социально-исторический материал, введенный Гегелем в систему, заставил философа признать сложность, многосторон-

ность содержания категорий субъекта и объекта. Гегель пытается преодолеть социологическую и гносеологическую «робинзонаду», ибо представляет индивидуальный субъект в качестве компонента более широкой системы, свойства которой и делают телесного человека субъектом, носителем сознания и самосознания.

Причина того, что Гегель не решил указанных задач, заключена в теоретическом пределе, поставленном идеализмом. Философ отождествил реальную человеческую историю с ее познанием. В конечном счете вместо действительного отношения человека-субъекта к природному и общественному миру Гегель рассматривает отношение индивидуального сознания к общественному сознанию, причем и то и другое в силу исходного идеализма мистифицируются. «...Гегель делает из предикатов нечто самостоятельное и затем заставляет их мистическим образом превращаться в субъекты этих предикатов... — пишет Маркс. — Впоследствии действительный субъект появляется, но уже как результат, — между тем следует исходить именно из действительного субъекта и делать предмет своего рассмотрения его объективирование»<sup>92</sup>.

Отмеченная Марксом мистификация предопределяет сведение сущности индивида к сознанию и самосознанию. Превращение субъекта в предикат, и наоборот, означает превращение сознания и самосознания из свойств человека в сущность субъекта. Гегель подставляет на место индивида его сознание, а на место предметного мира — знание о нем, сложившееся в рамках духовной культуры. Грандиозная по замыслу попытка показать диалектику субъекта и объекта в ее многостороннем виде реализуется фактически на материале духовной культуры; практическая, предметно-чувственная деятельность и объекты, преобразуемые человеком, выступают здесь в качестве объективизации первичного духовного начала. «Отдельный индивид есть несовершенный дух, — пишет философ, — некоторый конкретный образ, во всем наличном бытии которого доминирует одна определенность, а от других имеются только расплывчатые черты»<sup>93</sup>. Развитие индивида, его переход к подлинному знанию связаны, по Гегелю, с усвоением духовных продуктов «всеобщего» субъекта. «Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже остано-

ленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выровненного»<sup>94</sup>.

Индивид проходит «ступени образования всеобщего духа» троекратно, по триаде, он соответственно поднимается от обыденного сознания до абсолютного знания.

В рамках того содержания, которое впоследствии философ назовет «субъективным духом», речь идет о движении от сознания к самосознанию и далее — к разуму. Сознание индивида изначально выступает как предметное, отнесенное к внешнему предмету; Гегель исходит из первичности теоретического отношения индивида-субъекта к миру. Анализ философом чувственной достоверности воспринимающего сознания и рассудка должен показать ограниченность материалистически-сенсуалистической трактовки гносеологического отношения субъекта к объекту и согласно идеалистической установке Гегеля «обнаружить» в противостоящем индивиду предмете «идеальную природу». «В результате сознание освобождается от господства над ним внешнего предметного мира и начинает отличать себя от непосредственного чувственного опыта,— замечает Л. Н. Пажитнов.— Это Гегель называет актом рефлексии, который переводит сознание в самосознание, преобразуя пассивное отношение субъекта к объекту в активное»<sup>95</sup>. Именно в учении о самосознании Гегель раскрывает активную, деятельную сторону субъекта. Абсолютизируя духовную сторону человеческой деятельности, он обосновывает далее тезис о первичности идеального начала вообще<sup>96</sup>.

Гегель доказывает, что индивид обретает свою сущность, поднимается до самосознания только тогда, когда он перестает относиться созерцательно к миру предметов. Без труда, без преобразования предметов невозможно формирование самосознания, выделение индивида из мира вещей. В труде формируется мир человеческих способностей и самое главное — способность целенаправленного, сознательного воздействия на природу. С этой точки зрения, подраздел «Феноменологии духа» «Господство и рабство» может рассматриваться в качестве одного из богатейших своими «рациональными зёрнами». Философ показывает, что навязанная рабу обработка вещей, поскольку господин «поставил между вещью и собой раба»<sup>97</sup>, практическое, трудовое воздействие на них превращает раба в подлинный



субъект. Потребительское отношение к предмету со стороны господина превращает его, напротив, в свою противоположность. Сознание раба оказывается формой развития самосознания. Гегель замечает: «Благодаря труду оно приходит к самому себе. В моменте, соответствующем вожделению в сознании господина, служащему сознанию казалось, что ему на долю досталась правда, сторона несущественного соотношения с вещью, так как вещь сохраняет (behält) в этом свою самостоятельность. Вожделение удержало за собой (hat sich vorbehalten) чистую негацию предметов, а вследствие этого и беспримесное чувствование себя. Но поэтому данное удовлетворение само есть только исчезновение, ибо ему недостает предметной стороны или устойчивого существования. Труд, напротив того, заторможенное вожделение, задержанное (aufgehaltenes) исчезновение, другими словами, он образует»<sup>98</sup>.

Характерно в этом смысле гегелевское положение, высказанное им в связи с оценкой труда в «Философии права»: «Непосредственного материала, которого не приходится обрабатывать, очень мало. Даже воздух приходится приобретать, так как его нужно нагревать, лишь воду, пожалуй, можно пить в том виде, в котором мы ее находим. Человеческий пот и человеческий труд добывают для человека средства удовлетворения его потребностей»<sup>99</sup>.

В конечном счете, согласно Гегелю, индивидуальное сознание и самосознание возвышаются до разума. Индивидуальный субъект обнаруживает принадлежность к всеобщему субъекту, в данном случае — к мистифицированному общественному сознанию. В плане нашей проблемы необходимо подчеркнуть, что труд, как «процесс самопорождения человека», субъекта и как процесс превращения предмета природы в объект, коррелятивно связанный с субъектом, Гегель опять-таки в силу общего идеализма своей системы рассматривает лишь как «абстрактно-духовный труд»<sup>100</sup>. Предметно-чувственная обработка вещей потому выступает в качестве момента саморазвития индивидуального субъекта, что предметы природы до начала их развития, преобразования человеком предстали в качестве воплощения духовной субстанции. Практическое изменение вещей — не более как сбрасывание той неадекватной формы, посредством которой отчуждает себя в природу «идея».

Гегель отождествляет опредмечивание и отчуждение и приписывает им духовно-космический характер. Он отождествляет опредмечивание и отчуждение в сфере труда.

Правда, у Гегеля есть гениальные догадки, постановка вопроса об отчуждении как следствии специфического отношения людей друг к другу. Это было связано с попыткой преодолеть натуралистическое понимание субъекта. У него намечается понимание практической природы отношения человека не только к миру естественных предметов, но и к другим людям, понимание того, что объектом для субъекта выступает и иной субъект. «Самосознание есть для самосознания,— пишет Гегель.— Лишь благодаря этому оно в самом деле есть, ибо лишь в этом обнаруживается для него единство его самого в его инобытии»<sup>101</sup>. Гегелевский анализ отношения господина и раба (т. е. господского и рабского самосознания) показывает, что, по мнению философа, сам труд, изменение вещи посредством деятельности, возможен лишь через посредство отношения человека к человеку, на языке Гегеля — самосознания к самосознанию. Раб опосредует отношение господина к вещи потому, что господин посредством вещи относится к рабу.

Таков набросок гегелевского понимания субъекта и объекта в системе общественных отношений, развернутого в «Философии духа», «Философии истории»; это догадка о том, что взаимодействие индивидов в труде создает общественный организм как субъект. Уже в «Феноменологии духа» Гегель фиксирует антагонизм индивидов: «Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они подтверждают самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть»<sup>102</sup>. К. И. Гулиан полагает, что, помимо противоречия между «я» и «миром», Гегель считает особо выразительным конфликт между «я» и «ты», фиксирует принцип буржуазного индивидуализма<sup>103</sup>.

Затруднение Гегеля найти действительное разрешение противоречий между «я» и «ты» коренится в идеалистическом исходном пункте. Отношение индивида к предметам, отношение к другим индивидам, к обществу в целом подменено в системе Гегеля отношением к духовным продуктам человеческой деятельности. Речь идет об усвоении индивидом преднайденных духовных

форм. Гегель пишет: «Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т. е. порождает свое становление и свою рефлексию в себя»<sup>104</sup>. По существу, подменяя отношение субъекта (индивида) к объекту (природе и обществу) отношением индивидуального сознания в ходе его «философского образования» к общественному сознанию, Гегель изолируется от гносеологической стороны проблемы субъекта и объекта. В «Феноменологии духа» учение о сознании — описание движения от непосредственно чувственной достоверности до абсолютного знания, до тождества субъекта и объекта. Феноменологический анализ снимает противоположность субъекта и объекта, логический анализ должен далее раскрывать саморазвитие мышления.

Согласно Гегелю, предметность полностью преодолевается. Природный объект предстает в виде духовной сущности, закончившей развитие, исторический объект — как дух, заканчивающий развитие. «Достигается» абсолютное тождество субъекта и объекта. Гегель получил в качестве вывода из анализа «явлений сознания» то, что фактически постулировал изначально: подлинным субъектом-объектом выступает духовная субстанция, абсолютный разум. «То, что здесь кажется проявлением силы индивида, под которую подпадает субстанция и тем самым снимается, есть то же самое, что претворение субстанции в действительность, — пишет философ. — Ибо сила индивида состоит в том, что он сообразовывает с ней, т. е. что он отрешается от своей самости, стало быть, полагает себя как предметную сущую субстанцию. Его образованность и его собственная действительность есть потому претворение самой субстанции в действительность»<sup>105</sup>. Следовательно, образование индивидуального сознания важно и для всеобщего разума, поскольку тот не может вне индивида достичь самосознания. Диалектика всеобщего, т. е. общественного, и индивидуального субъектов вызывает у Гегеля пристальный интерес. Идеализм же определяет понятие мистической субстанции в качестве действительного субъекта, тогда как действительный субъект сводится к ее порождению и проявлению. Тем не менее понимание субстанции как субъекта означает признание самодвижения субстанции, а это обуславливает возможность подойти исторически к отношению сознания и предмета.

### Субъект-объект: онтологический аспект

«В системе Гегеля,— пишет Маркс,— существуют три элемента: **спинозовская субстанция, фихтевское самосознание и гегелевское необходимо-противоречивое единство** обоих элементов — **абсолютный дух**. Первый элемент есть метафизически переряженная **природа** в ее **оторванности** от человека, второй — метафизически переряженный **дух** в его **оторванности** от природы, третий — метафизически переряженное **единство** обоих факторов, **действительный человек** и действительный **человеческий род**»<sup>106</sup>. Субъект в качестве субстанции есть одновременно и объект. Из феноменологического анализа сознания должно якобы вытекать признание абсолютной идеи как субстанции — субъекта. Абсолютная идея, согласно Гегелю, оказывается субъектом — носителем действия, развития. «Живая субстанция,— говорит Гегель,— ...есть бытие, которое поистине есть **субъект**, или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или постольку она есть опосредствование становления для себя иною»<sup>107</sup>.

Идеалистическая конструкция Гегеля содержала в себе гениальную догадку о развитии, характеризуя которое, философ обращался к действительности, изображал в рамках спекулятивного действительное развитие. Этот абсолютный субъект-объект, полагал Гегель, изначально обладает способностью к саморазвитию, самостановлению, хотя его саморазвитие и ограничено телеологически постулированными тремя общими ступенями — логической, природной и ступенью духа. На последней ступени достигается абсолютное знание, идея постигает себя как субъект-объект. Тезис о тождестве субъекта и объекта как бы подтверждается с помощью принципа развития, опосредуется анализом движения идеи от абстрактного к конкретному.

Развитие абсолютного субъекта-объекта в логической форме — это развитие «чистой мысли». Отсюда и определение Гегелем логики как науки о «чистой идее, т. е. об идее в абстрактной стихии мышления»<sup>108</sup>. Двигаясь от «бытия» через «сущность» к «понятию», идея «в себе и для самой себя» производит категории, ко-

торые характеризуют ее именно как субъект-объект. При этом Гегель обращает внимание на «практику», опосредствующую взаимодействие субъективного и объективного в идее, отношение идеи как субъекта к самой себе как к объекту. «Абсолютная идея,— пишет философ,— есть прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания»<sup>109</sup>. Этот момент важен для преодоления созерцательной точки зрения на взаимоотношения субъекта и объекта. Однако сам Гегель в соответствии с идеалистическим исходным пунктом усматривал в практике лишь духовную деятельность, активность мировой идеи.

Дабы согласовать идеалистическую философию с фактами, Гегель заставляет идею, идеальный субъект «отпустить себя в природу». Философия природы оказывается наукой об идее в ее «небытии». Природа, лишенная развития, выступает в виде отчуждения идеи, вещественного воплощения тех категорий, которые были развиты на логической стадии. «Становление природы,— говорит Гегель,— это становление ее духом»<sup>110</sup>. В плане интересующей нас проблемы гегелевское учение о природе может быть названо учением о дальнейшей дифференциации субъекта-объекта, их самостановления. На ступени природы субъект и объект как бы противостоят друг другу. «Так как **идея** таким образом существует как отрицание самой себя, или, иначе говоря, как **внешняя себе**, то природа не только есть внешнее по отношению к этой идее и к ее субъективному существованию, к духу, а характер внешности составляет определение, в котором она существует как природа»,— замечает философ<sup>111</sup>. Он говорит о сотворении природы, ибо «сотворять — это и есть деятельность абсолютной идеи»<sup>112</sup>. Благодаря сотворению идея познает свою сущность, данную теперь вовне, а тем самым углубляет самопознание.

При всей мистичности такого взгляда на природу здесь явно обнаруживается дальнейшее развитие гегелевской диалектики, конкретизируется догадка о роли практики в познании, ибо самопознание идеи ставится в зависимость от раздвоения единого субъекта-объекта, от деятельности идеи по сотворению мира. Только найдя во внешнем бытии «зеркало», идея может повернуться к себе в конкретной форме и достичь абсолютного знания. «В том-то и состоит назначение и цель философии

природы, чтобы дух обрел в ней свою сущность, то есть обрел в природе понятие как свое подобие... Дух, подобно Адаму, когда он увидел Еву, достоверно узнает и провозглашает: «Это кость от моей кости и плоть от моей плоти»<sup>113</sup>.

Гегель заменяет реальное отношение субъекта и объекта как общества и природы, которое включает гносеологический и онтологический аспекты, онтологическим отношением между природой и идеей. Абсолютизация «деятельной стороны» предопределяет отождествление объекта с природой в целом, а субъекта — с идеей. Идея в качестве самодвижущего начала отчуждает себя вовне, опредмечивает себя в виде объекта. Для Гегеля объект — лишь отчужденный субъект, опредмеченная идея, которая в итоге узнает в природе самое себя и снимает это отчуждение. «Мы должны рассматривать природу как **систему ступеней**, каждая из которых необходимо вытекает из другой, является ближайшей истинной той, из которой она проистекает, причем, однако, здесь нет **естественного**, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. **Метаморфозе** подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения представляют собой развитие... природе как раз свойствен характер внешности, ей свойственно дать различиям обособиться и поступать так, как безразличные друг к другу существа. Диалектическое же понятие, сообщающее поступательное движение **ступеням**, является внутренним в них»<sup>114</sup>.

Поскольку идея приходит к самосознанию в форме духа, а история духа — это для Гегеля история человечества, философ делает вывод, что природа сама по себе лишена изменения. За время человеческой истории она с чисто естественной точки зрения существенно не изменилась. Эмпирическая история земли как инобытие развития идеи закончилась. «При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе, в них обнаруживается лишь круговращение, которое вечно повторяется; в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку, — подтверждает Гегель в «Философии истории» свою мистическую точку зрения. — Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, проявляется новое»<sup>115</sup>. Дух через человека выходит из природного

инобытия, абсолютный субъект-объект отныне осуществляет себя в истории «как идея, достигшая своего для-себя-бытия — как идея, объект которой, так же как и ее субъект, есть понятие»<sup>116</sup>.

Диалектико-идеалистическое учение об индивидуальном и общественном сознании, развитое в «Философии духа», служит теоретической основой исследования истории человечества. Общество, согласно Гегелю, — «объективный дух», анатомия и физиология которого подробно анализируются в «Философии истории», «Философии права» и других его произведениях. Гегелевский идеализм предписывает рассматривать развивающейся лишь духовную субстанцию, в данном случае развивается — в определенных границах — дух, по отношению к которому действительная история оказывается только «поставщиком» материала для его «объективации». «Внутри эмпирической, экзотерической истории, — пишет Маркс, — Гегель заставляет поэтому разыгрываться спекулятивную, эзотерическую историю. История человечества превращается в историю абстрактного и потому для действительного человека **потустороннего духа** человечества»<sup>117</sup>. С точки зрения самого Гегеля, движение духа от субъективного через объективный к абсолютному духу — это процесс самопознания духа, постижение существа собственной субстанции. «Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя сущее, само себя своим предметом имеющее, осуществленное понятие»<sup>118</sup>. Абсолютный дух в гегелевской философии должен дать абсолютную истину по поводу свободы как своей сущности. Это значит, что дух-субъект имеет себя в качестве объекта.

Реальный исторический процесс оказывается объективацией духа, его прогресса в постижении свободы. Маркс отмечает в связи с этим: «...если идея превращается в самостоятельный субъект, то действительные субъекты — гражданское общество, семья, «обстоятельства, произвол и т. д.» — становятся здесь **недействительными**, означающими нечто отличное от них самих, объективными моментами идеи»<sup>119</sup>. Гегелевская мистификация исторического процесса, вынудившая философа положить конец развитию общества, поскольку подлинной причиной такого развития называлась эволюция духа, тем не менее в определенных границах не исклю-

чала догадок и существенных определений по поводу «действительных субъектов» социально-исторического действия. Признание «разумности» за историей было идеалистическим выражением признания исторической закономерности, реализовавшейся в деятельности народов. Мы отвлекаемся в данном случае от схематизма гегелевского взгляда на самую закономерность, нам важно подчеркнуть, что Гегель, рассматривая дух-субъект в качестве деятельного принципа, должен наделить активностью реальных субъектов, поскольку они оказываются носителями духа, проявляющегося в нравах и праве, религии и искусстве, науке и государстве. Априоризм привел философа к мысли о том, что историческое развитие заканчивается с переходом духа из римского мира в германский мир. Но в отличие от Канта и Фихте, Гегель, продолжая традицию Шеллинга, предлагает «объективное» рассмотрение истории. Оно дает возможность ближе подойти к пониманию общества в целом и составляющих его индивидов как субъектов социально-исторического развития.

Согласно Гегелю, господствующий в историческом мире дух достигает знания свободы и объективирует себя в конкретном духе всемирно-исторических народов. И хотя число таких народов Гегель ограничивает в угоду ложной схеме, хотя «субстанциальность» истории относится им к духу, философ говорит о **деятельности** конкретных народов (страны Востока, Греция и Рим, германские государства) и тем самым угадывает действительный субъект исторического преобразования. «Если мы теперь бросим взгляд на всемирную историю вообще, то мы увидим огромную картину изменений и деяний, бесконечно разнообразных формирований народов, государств, индивидуумов, которые непрерывно появляются один за другим... Во всех этих происшествиях и случаях мы видим на первом плане человеческие действия и страдания»,— пишет Гегель<sup>120</sup>. Мировой дух, дающий истории **развитие, закономерность**, дает их только через народный дух, а следовательно, через **деятельность** народов и отдельных индивидов, каждый из которых выступает в роли автора и актера исторической драмы. Гегель как бы пытается раскрыть структуру общественного субъекта, рассматривая, конечно, народы и индивидов в качестве орудий мирового духа.

Примечательны в этом плане рассуждения философа



о связи имманентного истории духа с интересами отдельных индивидов, с интересами, которые, согласно Гегелю, образуют уток ковра всемирной истории. «Благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают»<sup>121</sup>.

Однако оценка Гегелем деятельности народов противоречива и в том смысле, что, признавая ее необходимой, «воспроизводящей» деятельностью, философ абсолютизирует определенный уровень исторического целеполагания, народного сознания и называет историческую деятельность народов в целом бессознательной. «Воспроизводящие индивиды» несут лишь ближайшие, индивидуальные цели. Историческую необходимость, как необходимость духа, выражают на каждом этапе истории «всемирно-исторические» личности. На пути постижения духом свободы в качестве собственной необходимости великие люди «в такой же мере были орудиями духа своего времени и своего народа, в какой, наоборот, самый этот народ служил для этих героев орудием осуществления их деяний»<sup>122</sup>. Как видно, Гегель пытается понять структуру общественного субъекта и его динамику в плане соотношения народных масс и личности в истории. Вопреки телеологически постулированному принципу тождества мышления и бытия, Гегель анализирует действительные отношения буржуазного и феодального общества, семейные, экономические, государственные; он рассматривает общество как систему, хотя сущность ее понимает мистически.

«Гражданское общество», по Гегелю, есть «система потребностей»; философ пытается связать его становление с развитием труда. Однако коль скоро он сводит отношения людей внутри «гражданского общества» к нравственным отношениям, догадки о роли труда в процессе становления субъекта остаются не более как догадками. Гегель ставит труд в зависимость от скрытой деятельности духа, труд оказывается моментом шествия духа в истории. «Человек с его потребностями практически относится к высшей природе и, удовлетворяя при ее посредстве свои потребности и истощая ее, он играет при этом роль посредника,— пишет Гегель.— А именно предметы, существующие в природе,

могучи и оказывают разнообразное сопротивление. Чтобы справиться с предметами, человек вставляет между ними другие предметы, существующие в природе; следовательно, он пользуется природой против самой природы и изобретает **орудия** для достижения этой цели. Эти человеческие изобретения принадлежат духу, и такое оружие следует ставить выше, чем предмет, существующий в природе»<sup>123</sup>.

Таким образом, гегелевское учение о субъекте-объекте с онтологической стороны совпадает с учением об абсолютной идее, развитие которой на ступени духа завершается достижением абсолютной истины. Идея совпадает с сотворенным ею же природным и общественным миром, обнаруживает себя в качестве сущности этого мира в форме абсолютного знания. Субъект и объект здесь — сама идея. «Поэтому отношение между субъектом и предикатом абсолютно извращено: это — **мистический субъект-объект** ...это — чистое, **безостановочное** кружение в самом себе»<sup>124</sup>. Гегель изобразил реальное взаимодействие субъекта и объекта как их духовное самопорождение. Между тем принцип развития, обобщение огромного социально-исторического и естественнонаучного материала поставили Гегеля значительно выше предшествующих философов-идеалистов. Взаимоотношение субъекта и объекта, представляющее с позиций объективного идеализма как объективное отношение, раскрывается философом в виде процесса разрешения противоречий. При всей мистификации Гегель верно подмечает активность субъекта, тот факт, что само становление субъекта опосредствовано становлением объекта для субъекта. Исток гегелевской мистификации в том, что он отождествляет активность субъекта с духовной активностью, а формирование объекта в процессе, практического изменения природы — с ее субстанциональным порождением.

### **Субъект-объект: логический аспект**

В философии Гегеля, согласно известному замечанию, «все было поставлено на голову». Философ абсолютизировал высший продукт отражения действительности человеком — понятия, предпослал гипостазированное мышление природной и социальной

действительности. По этой причине в трехчленной системе Гегеля «наука об идее в себе и для себя» (логика) предшествует «науке об идее в ее инобытии» (философия природы) и философии духа, где рассматривается «идея, возвращающаяся внутрь себя из своего инобытия». По Гегелю, логику «следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. **Это царство есть истина, какова она без покрова, в себе и для себя самой.** Можно поэтому выразиться так: это содержание есть **изображение Бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа**»<sup>125</sup>. Исходный принцип гегелевской логики с точки зрения внутреннего развития взглядов Гегеля выдается за истину, вытекающую из феноменологического анализа сознания. Этот анализ «устранил» различие субъекта и объекта, мышления и бытия. Логика имеет дело не с отношением сознания к предмету, а с чистым мышлением, тождественным действительной развивающейся субстанции. Идеалистический тезис о тождестве субъекта и объекта — теоретический источник конечной неудачи Гегеля в осуществлении его грандиозного замысла изобразить природный, исторический и духовный мир в виде процесса.

Вместе с тем следующее из указанного тезиса признание логики в качестве науки и о познании, и о бытии открыло возможность, хотя и на идеалистической основе, понимания единства (у Гегеля в итоге речь идет об абсолютном тождестве) логики, теории познания и диалектики. По сравнению с предшествующими философами Гегель существенно продвинулся вперед в исследовании познавательной стороны взаимодействия субъекта и объекта. Мы имеем в виду не только критику агностицизма и формализма Канта, концепции «непосредственного знания» Якоби и романтиков и т. д., но также и критику Гегелем недостатков материалистического сенсуализма и эмпиризма. При всей необоснованной враждебности Гегеля к материализму, он верно отмечал беспомощность сенсуалистической гносеологии объяснить переход от единичного к общему в познании, понять специфику мышления. «...Исследование форм мышления, логических категорий,— писал Энгельс,— очень благодарная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель»<sup>126</sup>.

Понимая отношение субъекта к объекту в целом как процесс, философ рассматривает с точки зрения развития и гносеологическую сторону этого отношения. Правда, признание тождества приводит Гегеля к сужению гносеологической проблематики, к устранению из нее аспекта отношения мышления к чувственному познанию. Сквозной темой для «Феноменологии духа», «Логики», «Философии духа» является мысль о том, что переход от чувственного познания к мышлению — иллюзия донаучного сознания. Разумеется, Гегель не отрицает того, что сознание имеет источником ощущения, но он видит в ощущениях лишь несовершенную форму понятий. С позиций тождества мышления и бытия открывается единственно возможный вариант истолкования познавательного отношения субъекта к объекту — отождествление гносеологического аспекта с онтологическим. Это, по существу, означает, что Гегель сводит гносеологию к логике; к логике же сводится и диалектика как теория развития. Речь идет именно о развитии мысли, чистого мышления, которое, будучи гипостазировано, выглядит как саморазвитие абсолютной идеи.

Не случайно, Маркс, характеризует гегелевскую концепцию развития вообще, усматривает ее суть в восхождении от абстрактного к конкретному, т. е. в методе движения теоретического познания. По Марксу, конкретная целостность в качестве мысленной целостности, мысленной конкретности есть продукт человеческого мышления, «но это ни в коем случае не продукт понятия, порождающего само себя и размышляющего вне созерцания и представления, а переработка созерцания и представления в понятия»<sup>127</sup>. В этих словах Маркса, по нашему мнению, суть гносеологического отношения субъекта к объекту, суть, которая Гегелем была угадана и вместе с тем идеалистически воплощена. Маркс с научной точностью указывает на это обстоятельство: «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт... созерцания и представления... Гегель поэтому впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь

тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное»<sup>128</sup>.

Но если бы дело сводилось лишь к тому, что философ выдавал развитие своего мышления за развитие мира вообще, кроме спекуляций и мистических упражнений, ничего в сочинениях Гегеля не было бы. Гегель, толкуя о движении от абстрактного к конкретному, рассматривает развитие как «конкретизацию» «абсолютного» мышления. На деле же речь идет о мистически изображенном движении человеческого, общественного познания в целом. Принцип тождества мышления и бытия, примененный к исследованию общественного познания, позволил Гегелю рассматривать формы мышления хотя и в качестве форм абсолютной идеи, но как содержательные формы. В. И. Ленин, конспектируя гегелевскую «Науку логики», заметил: «Гегель действительно доказал, что логические формы и законы не пустая оболочка, а отражение объективного мира. Вернее, не доказал, а гениально угадал»<sup>129</sup>.

Логика имеет дело с определениями мысли, исследует категории научного познания. Гегель был убежден в том, что в логике необходимо рассмотреть все категории «в их особенном содержании», а не только традиционные категории, вроде понятия, суждения, умозаключения. Логика есть учение об абсолютной идее, довременное развитие которой дало прообраз эмпирического развертывания природных форм и исторического процесса. Вот почему философ приводит описание и категорий «объективной логики» — исследует категории бытия (качество, количество, мера и др.), сущности (основание, явление, действительность и др.) — и категорий «субъективной логики» (понятие, суждение, умозаключение, истина и т. д.). Гегель именно только «угадывает» в силу гипостазирования категорий их содержательность и дает в логике идеалистическую трактовку диалектики вообще<sup>130</sup>.

Гениальность мыслителя, его энциклопедическая для своего времени образцованность позволили создать идеалистическую диалектическую логику в качестве итога, суммы, вывода из истории познания. «Непременная основа, понятие, всеобщее, которое и есть сама мысль, поскольку только при слове «мысль» можно отвлечься от представления,— это всеобщее не может рассматри-

ваться **лишь** как безразличная форма, находящаяся на некотором содержании,— пишет Гегель.— Но эти мысли всех природных и духовных вещей, составляющие само субстанциональное содержание, суть еще такое **содержание**, которое заключает в себе многообразные определенности... Задача состоит в том, чтобы осознать эту логическую природу, одушевляющую дух, орудующую и действующую в нем»<sup>131</sup>.

Исследование категорий в их взаимосвязи, соподчиненности — главное для Гегеля. Каждая из категорий несет определенную истину, так что в конечном счете законченная система категорий дает абсолютное знание. Логика «должна очистить категории, действующие сначала лишь инстинктивно, как влечения, и осознаваемые духом порозненно... и сомнительную действительность и этим очищением возвысить его в них, поднять его к свободе и истине»<sup>132</sup>. В противоречии с принципом тождества мышления и бытия Гегель при конкретном анализе категорий возвращается к гносеологическому аспекту, рассматривает категории в виде «узлов», «опорных и направляющих пунктов» духа, или субъекта. Он догадывается и о содержательном значении категорий, и об их ценностном значении как «ступенек выделения» человека из мира.

Мы уже приводили из «Науки логики» формулировку высшей задачи логики — возвысить дух до свободы и истины. В первой части «Энциклопедии» Гегель пишет: «Раньше всего нужно поставить вопрос: Что является предметом нашей науки? Самым простым и понятным ответом на этот вопрос служит следующий: этим предметом является **истина**»<sup>133</sup>. Проблема истины — проблема познавательного отношения субъекта к объекту. В данном случае — отношение идеи к самой себе, ибо она и есть абсолютный субъект-объект. Третий раздел логики — «субъективная логика», или учение о понятии,— содержит характеристику указанного отношения. Гегелевское описание<sup>1</sup> понятий, суждений, умозаключений и т. д. заключает в себе ценные мысли, конкретизирующие учение о научном познании как движении мысли от абстрактного к конкретному, объективности содержания и форм мысли. По мнению философа, «сама субъективность, будучи диалектична, прорывает свой предел, и пройдя через умозаключение, раскрывается в объективность»<sup>134</sup>.

Гегель еще раз пытается доказать идеалистическое положение о понятии, мышлении вообще как сущности объекта. Субъект, тождественный мышлению, признается абсолютно первичным относительно объекта. «Логика,— говорит Гегель,— показывает, как **идея** поднимается на такую ступень, где она становится творцом природы и переходит к форме **конкретной непосредственности**, понятие которой, однако, снова разрушает и этот образ для того, чтобы стать самим собой в виде **конкретного духа**»<sup>135</sup>. Конкретная непосредственность — это природа как объект, т. е. нечто опосредствованное понятием и противопоставленное ему как субъекту. С этой точки зрения бытие и сущность идеи, описанные в «объективной логике», еще не выступали под категорией объекта. «Что объект есть также и предмет, и **внешнее** некоторому другому,— это определяется потом, поскольку он полагает себя в противоположность субъективному...»,— пишет Гегель<sup>136</sup>. Объект раскрывается Гегелем с помощью категорий «механизм», «химизм», «телеология».

Телеологизм гегелевского понимания объекта содержит наряду с антинаучными моментами ценные догадки о роли целеполагания в человеческой деятельности, о диалектике цели и средства. В связи с этим Гегель вновь высказывается по поводу орудий труда как средств преобразования объекта человеком-субъектом. «**Средство** есть нечто **более высокое**, чем конечные цели внешней целесообразности; **плуг** почетнее, чем непосредственно те наслаждения, которые подготовляются им и являются целями. **Орудие** сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения проходят и забываются. В своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей»<sup>137</sup>. Гегель догадывается о значении практики для познания, видит в «волевой» деятельности основу деятельности теоретической. В. И. Ленин, конспектируя «Науку логики», замечал: «...несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной»), по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе»<sup>138</sup>.

Движение от познания к воле есть не пассивное созерцание объекта, а его определение, его создание.

Идея-субъект и идея-объект совпадают согласно Гегелю, в тождестве теоретической и практической деятельности. Гегель самую практику рассматривает как фигуру логики. Тем не менее философ как бы отвлекается от телеологически постулированного абсолютного тождества субъекта и объекта и характеризует их гносеологическое отношение в учении об истине. Он рассматривает аналитическое и синтетическое познание, переход к абсолютной идее как «завершенной тотальности», чистому понятию в доприродном бытии. Абсолютная идея, абсолютная истина — это тождество субъекта и объекта, имеющее одновременно онтологический и логико-гносеологический смысл. Гегелевская логика предстает в качестве учения о методе постижения субъектом объекта, о восхождении от абстрактно-всеобщего к конкретно-всеобщему. Это восхождение совпадает с творением конкретно-всеобщего. «Истинное познание предмета должно быть... таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал своих предикатов извне», — говорит Гегель<sup>139</sup>. Истина оказывается не соответствием знаний объекту, а «согласием некоторого содержания с самим собой».

Абсолютная идея, завершенная внутри себя и вобравшая предшествующие ступени, дает тождество теоретической и практической идеи. Абсолютная идея есть истина, соответствия объективности понятию. Как свой собственный результат, идея непосредственна и опосредованна. «Никакое из других ранее определенных понятий не есть завершенная в своих обеих сторонах целостность; такую целостность представляет собою только само **понятие и объективность**», — заключает философ<sup>140</sup>. Односторонность, субъективность преодолены, идея раскрывается в виде сверхчеловеческой абсолютной истины. Она — субъект, объектом которого оказывается сама же идея. «Наука, таким образом, кончается тем, что понятие понимает самого себя как чистую идею, для которой идея есть ее предмет»<sup>141</sup>. Тождество субъекта и объекта «доказано» Гегелем и в логико-гносеологическом плане, причем логическое поглотило (сняло) онтологическое и гносеологическое. Абсолютная идея, этот абсолютный субъект-объект, есть именно логическая идея. Законы развития объекта неизбежно приводят к признанию тождества онтологической и гносеологической сторон диалектики. Интерпретация познания





тождества» материалистическая концепция субъекта и объекта позитивно связана у Фейербаха с попыткой преодолеть «точку зрения обособленного одиночки», с попыткой (в теоретическом плане здесь, несомненно, сказывается положительное влияние философии Гегеля) перейти от абстрактного к конкретному, от натуралистически понятого человека-субъекта к «действительным» людям. Правда, Фейербах не вышел в конечном счете за пределы постановки проблемы. В связи с этим Энгельс в одном из писем к Марксу еще в ноябре 1844 г. упрекал Фейербаха в приверженности к односторонним абстракциям и замечал: «Настоящий же путь, ведущий к „человеку“, — путь совершенно обратный. Мы должны исходить из „я“, из эмпирического, телесного индивида... чтобы от него подняться к „человеку“»<sup>143</sup>. Тем не менее проблема была поставлена на материалистической основе. Возвращаясь впоследствии к этому вопросу, Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» говорит о шаге, которого не сделал Фейербах, но который надо было сделать, — заменить культ абстрактного человека наукой о действительных людях и их историческом развитии. Подобный шаг Энгельс характеризует как «дальнейшее развитие фейербаховской точки зрения, выходящее за пределы философии Фейербаха...»<sup>144</sup>.

### **Антропологический принцип**

Л. Фейербах разработал оригинальную концепцию субъекта и объекта, существенно отличающуюся от концепций предшествующих материалистов и подчиненную критике идеалистических взглядов, прежде всего критике гегелевской теории абсолютного субъекта-объекта. Оригинальность, сильные и слабые стороны этой концепции связаны главным образом с **антропологизмом** — основной особенностью материализма Фейербаха. Реформа философии, которую осуществил Фейербах, по его собственному убеждению заключалась в создании «философии человека, то есть антропологии»<sup>145</sup>. Подобная ориентация была свойственна многим философам и до Фейербаха, в том числе материалистам, учения которых оказывались антропологическими по их целевой установке. Таково, в частности, учение Спинозы. Между тем в качестве исход-

ного пункта у материалистов дофейербаховского периода выступала природа; ее анализ, постижение ее законов должны были привести к раскрытию природы человека как части природы в целом.

Фейербах взял «человека» не только в качестве конечной цели, но и в качестве исходного пункта философии. Это обстоятельство существенным образом повлияло на содержание всей философской антропологии мыслителя, на решение принципиальных философских проблем. «Я согласен с идеализмом в том, что нужно исходить из субъекта, из Я, так как совершенно очевидно, что сущность мира, какой и как она для меня является, зависит только от моей собственной сущности, от моей собственной способности познания и моих собственных свойств вообще...— пишет Фейербах.— Но я утверждаю, что то Я, из которого исходит идеалист и которое отрицает существование чувственных вещей, само не имеет существования и есть лишь мыслимое, а не действительное Я. Действительное Я, которому противостоит Ты и которое само является объектом для другого Я, представляет собой по отношению к нему Ты»<sup>146</sup>. Философ полагает, что благодаря новому исходному пункту его философия отрешилась от неподвижной субстанции Спинозы, от «Я» Канта и Фихте, «абсолютного тождества» Шеллинга и «абсолютной идеи» Гегеля. В обоснование своей точки зрения Фейербах заключает: «Человек — это высшее средство природы, поэтому я должен исходить из сущности человека...»<sup>147</sup>.

Принятие «человека» за исходную точку философского анализа и составляет суть антропологического принципа как методологического приема<sup>148</sup>. Развитие этого принципа в связи со специфическим пониманием «сущности человека» определило у Фейербаха движение вперед в решении ряда философских проблем, включая проблему субъекта и объекта. Теоретические результаты применения антропологического принципа зависели именно от понимания сущности человека.

В то время, когда Фейербах создавал свои важнейшие работы, развивавшие посылки «Сущности христианства», Маркс и Энгельс совершили разрыв с предшествующей, в том числе и с фейербаховской, философией. Этот разрыв, революция в философии были связаны прежде всего с раскрытием социальной сущности

человека. С точки зрения Маркса и Энгельса, всемирная история человечества выглядела как «порождение человека человеческим трудом»<sup>149</sup>; они впервые сформулировали тезис, что сущность человека есть совокупность всех общественных отношений. Между тем на поверхности дело представляется далеко не так. Человек капиталистического общества рассматривает труд как нечто подневольное, навязанное извне и в процессе труда не чувствует себя человеком. «В результате получается такое положение,— утверждает Маркс,— что человек (рабочий) чувствует себя свободно только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д.,— а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным»<sup>150</sup>. Правда, замечает Маркс, еда, питье, половой акт и т. п. тоже человеческие функции, но в своей абстракции, отрывающей их от прочей человеческой деятельности и превращающей в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер. Слабо разбиравшийся в социальных вопросах, далекий от политико-экономических интересов и реальной политической борьбы, Фейербах следовал в теории эмпирически за тем, что выступало в явлении буржуазного общества. Его понимание человеческой сущности — наглядное свидетельство этому.

Как же конкретно представляет себе Фейербах сущность человека?

Прежде всего к сущности человека он относит человеческое тело. «Тело входит в мою сущность,— пишет Фейербах,— тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность»<sup>151</sup>. Как телесное существо, человек является продуктом природы, генетически единым с нею. От природы человек наделен определенными чувственными потребностями, среди которых важнейшую роль играет половая потребность. Примечательно следующее высказывание философа: «Тело есть основание, субъект личности... Но тело ничто без плоти и крови... плоть и кровь неразлучны с половым влечением. Половое различие не есть различие поверхностное, ограниченное определенными частями тела; оно гораздо существеннее, оно пронизывает весь организм»<sup>152</sup>. Половое различие, половая потребность, половая любовь берутся Фейербахом не в их реальном зна-

чении: этим моментам отводится непомерно большая роль. В конечном счете физиологические отношения полов, как мы далее увидим, принимаются Фейербахом в качестве объективной основы всех общественных отношений.

Важно подчеркнуть, что Фейербах значительно ближе по сравнению с другими домарксистскими материалистами Запада подошел к материалистическому пониманию истории. Он отказался от характерной для его предшественников идеи о том, что общественные отношения есть нечто производное от личности, ее сознания<sup>153</sup>. Философ попытался подвести определенное материальное основание под само общественное сознание.

Фейербах полагал, что вторым и важнейшим компонентом человеческой сущности является **общение человека с человеком**. По мнению Фейербаха, человеческая сущность формируется и раскрывается только в общении людей друг с другом. Выдающийся материалист утверждает, что «человек, возникший непосредственно из природы, и был бы лишь чисто природным существом, а не человеком»<sup>154</sup>. Природе человек обязан только своим естественным существованием. Своим человеческим существованием он обязан культуре, истории. «История — это исключительно процесс очеловечивания человечества, первое и ближайшее к человеку является последним и отдаленнейшим»<sup>155</sup>. Истинно человеческой, таким образом, оказывается только «общественная жизнь».

Мы уже говорили, что Фейербах во взглядах на общество остался идеалистом, принял видимость за главное. Исходя из того эмпирически данного факта, что люди не существуют вне общества, он берет социальное общение с его абстрактной, в конечном счете с его физиологической, стороны. Фейербах пишет: «Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает **человеческой сущности** в себе ни как в **существе моральном**, ни как в **мыслящем**. Человеческая **сущность** налично только в общении, в **единстве человека с человеком**, в единстве, опирающемся лишь на **реальность различия** между Я и Ты»<sup>156</sup>. Речь идет главным образом о половом различии. Именно поэтому совершенный человек для Фейербаха — это единство мужчины и женщины, единство мужа и жены. Половая любовь становится основанием всеобщей любви, половое различие выгла-

дит как связующее звено между родом и индивидом.

Наконец, к сущности человека Фейербах относит духовную деятельность, мышление, волю, чувства и т. д. При этом он доказывает, что сознание «в строгом смысле» есть только у человека, оно отлично от сознания животных и представляет способность отражать родовую сущность человека, предметов объективного мира вообще.

Таков взгляд Фейербаха на человека, принимаемого им за отправную точку философского исследования. Сравним этот взгляд с тем, что был присущ французским материалистам. В «Системе природы» — этой «библии» французского материализма — мы читаем: «Человек — дело рук природы, он существует в природе, он подчинен ее законам, он не может освободиться от нее, он не может — даже в мысли — выйти из природы»<sup>157</sup>. Подобные высказывания свидетельствуют о том, что материалисты XVIII в. настаивали на безусловном единстве человека и природы, но понимали это единство механистически. Фейербах решительно подчеркнул отличие человека от природы. Человек — продукт природы, но вместе с тем и в большей степени он продукт истории. Сущность человека, по Фейербаху, возникает в процессе общения людей. Фейербах приближался к историческому материализму, догадывался о решающей роли общественного фактора в формировании человека.

Однако открыв путь к материалистическому пониманию человека, Фейербах не использовал возможность распространить этот взгляд на общество и в конечном счете остался в пределах натурализма. Энгельс очень точно отметил это обстоятельство: «По форме он (Фейербах.— К. Л.) реалистичен, за точку отправления он берет человека; но о мире, в котором живет этот человек, у него нет и речи, и потому его человек остается постоянно тем же абстрактным человеком, который фигурирует в философии религии»<sup>158</sup>. По мнению Энгельса, тогдашние немецкие порядки виноваты в том, что Фейербах не смог развить свои посылки и понять социальную сущность человека. Объяснив сущность человека продуктом человеческих отношений, он свел их к совокупности биологических и чисто духовных отношений. Последним словом фейербаховского учения о человеке оказалось следующее: «Природа человека

существует только противоположностью Я и Ты, мужчины и женщины»<sup>159</sup>.

Фейербах в работах разного времени, неоднократно повторяя мысль об отличии человека от животного, показывал, что человек отличается от животного не только мышлением, но и всем своим существом. Вместе с тем он приписывал животному и человеку общность функций: оба они видят, слышат, ходят, трудятся и т. п. Трудовая деятельность человека столь же естественна, по Фейербаху, сколь естествен сбор нектара пчелой. Разница в том, что у человека все функции одухотворены; принципиальное отличие человека от животного усматривается только в наличии сознания. Фейербах убежден, что «смысл нашей сущности всегда остается тем же; меняются лишь слова»<sup>160</sup>. Маркс так резюмирует точку зрения Фейербаха на человека: «...у него человеческая сущность может рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только природными узами»<sup>161</sup>.

Поскольку Фейербах принимает за исходное начало своей философии человека и одновременно делает значительный шаг в выяснении его специфики, постольку в решении многих важнейших философских вопросов он продвигается вперед по сравнению с предшественниками.

### **Субъект-объект: онтологический аспект**

Итак, Фейербах решительно настаивал на том, что человек во всякой сознающей себя философской системе должен рассматриваться в качестве отправного пункта и конечной цели исследования. Как мы уже отмечали, общая направленность философии Фейербаха определяется потребностью социальных преобразований, ликвидации феодальных порядков. Ключ к таким преобразованиям, по мнению Фейербаха, надо искать в самом человеке. Здесь философ усмотрел «точку опоры», которая позволяет глубоко обосновать принцип материальности мира, раскрыть сущность сознания вообще, религиозного сознания в частности, и внутренне связанной с ним идеалистической философии.

Антропологический принцип открывал перед Фейербахом перспективу соединения философии не только с изучением природы (такая связь осуществлялась и предшествующими материалистами), но и с изучением общественной жизни. Через антропологический принцип Фейербах приближался к пониманию решающей роли материального фактора в общественной жизни. Оттолкнувшись в своих исследованиях от человека и его положения в мире, философ пришел к выводу, что религиозное, нравственное и т. п. сознание есть отражение человеческой сущности, которая в специфическом своем содержании формируется прежде всего в отношениях людей друг к другу.

Фейербах ясно понимает, что предпосылкой действительного анализа религиозного сознания является материалистическое решение того вопроса философии, который он называет «важнейшим» и вокруг которого, по его словам, вращается «вся история философии». Речь идет «об отношении духовного к чувственному, общего или абстрактного к действительному, рода к индивидууму»<sup>162</sup>. Антропологический принцип, как методологический прием, применяется Фейербахом прежде всего при размышлении о происхождении человека. «Существует необходимое взаимоотношение между органическим и неорганическим,— говорит философ в «Лекциях о сущности религии».— Мало того, что взаимоотношение само есть основа, есть сущность жизни... Там, где дано условие или основание для чего-нибудь, там не может не быть и следствия; где дана материя — материал для жизни,— там не может отсутствовать и жизнь...»<sup>163</sup>. Таким образом, исходный момент единства субъекта и объекта, по Фейербаху,— это единство человека и природы. Справедливый в общем, данный тезис обнаруживает недостатки антропологического материализма, его историческую ограниченность, когда философу приходится расшифровывать содержание приведенного положения.

Во-первых, Фейербах неправоммерно, хотя и последовательно со своей точки зрения, расширяет границы объекта, отождествляя его с природой вообще. Здесь сказывается неизбежная для антропологического материализма созерцательность, непонимание специфики собственно человеческого отношения к природе, отличного от взаимодействия чисто природных образований.



Фейербах фиксирует то единство, которое действительно имеет место на досоциальном уровне, связывающем человека как живое существо с его природной основой. Единство же, формирующееся в практически-чувственной деятельности, в труде как творческом преобразовании природы, в процессе которого и возникает человек, остается вне поля зрения мыслителя.

Стоит в связи с этим сравнить точку зрения Фейербаха с точкой зрения Маркса, который уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» давал принципиально иное решение характеризуемых проблем. Фейербах считал, что от природы человек-субъект получил хотя и не все, но многие существенные свойства. «А чем является существо — это познается лишь из его объекта; объект, к которому существо неизбежно относится, — говорит философ, — есть не что иное, как его **раскрывающаяся** сущность... Так, объектом глаза является свет, а не звук и не запах»<sup>164</sup>. Фейербах не замечает, что природа действительно оказывается развернутой предметной сущностью человека только в той степени и поскольку, в какой и поскольку она преобразована практически. Маркс называет раскрытой книгой человеческих сущностных сил предметное бытие промышленности, возникающее лишь в обществе, лишь через отношения людей друг к другу. С точки зрения Маркса, поэтому только «общество есть законченное сущностное единство человека с природой...»<sup>165</sup>. В «Немецкой идеологии» Маркс считает одним из самых существенных недостатков концепции Фейербаха тот, что в силу созерцательности окружающий чувственный мир рассматривается им как чисто природный, философ не постигает его со стороны, воплощающей итог деятельности предшествующих поколений.

Но отсюда, во-вторых, вытекает и метафизическая ограниченность фейербаховского понимания единства субъекта и объекта, смягченная, правда, диалектическими догадками. Явно или неявно философ развивает мысль о конечном числе качеств природы, поскольку на подобном признании покоится в свою очередь признание того, что все, существующее в природе, «входит в человека».

Итак, проблема субъекта и объекта в рамках антропологического материализма Фейербаха — это проблема человека и природы. Единство субъекта и объекта —

единство человека и породившей его природы. Таков первый «срез» онтологической характеристики субъекта и объекта, по Фейербаху. Вместе с тем при общем отрицательном отношении к диалектике философ явно воспроизводит некоторые ее моменты на материалистической основе. Фейербах постоянно подчеркивает, что субъект в качестве части и порождения природы является одновременно и объектом.

Но, как мы отмечали, человек-субъект, по Фейербаху, не только часть природы. Он — элемент «сообщества людей». Второй «срез» онтологической характеристики субъекта и объекта — анализ отношения человека к человеку, единства человека с человеком. Этот момент непосредственно связан с антропологическим принципом Фейербаха, с присущим Фейербаху пониманием главного признака человеческой сущности. Таковым является общение человека с человеком. Именно в этом общении происходит окончательное оформление человека как субъекта, возникает сознание как атрибут человеческой сущности. Без сознания телесное существо, являющееся потенциально человеком, субъектом, им еще не становится. «Главным, самым существенным, чувственным объектом человека является **сам человек**, только во взгляде человека на человека загорается свет сознания и ума. Поэтому идеализм прав в своих поисках источника идей в человеке, но неправ, когда хочет вывести идеи из обособленного замкнутого существа, из человека, взятого в виде души, одним словом, когда он хочет вывести их из Я без чувственного данного Ты. Идеи возникают только из общения между людьми, только из разговора человека с человеком... Два лица необходимы для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле: сообщество людей есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже достоверность бытия других внешних мне вещей для меня опосредствована достоверностью личности другого человека, вне меня сущего. Что я вижу в одиночку, в том я сомневаюсь, а то, что видит и другой человек, становится для меня достоверным», — пишет Фейербах<sup>166</sup>.

Этот тезис, развиваемый в «Основных положениях философии будущего», уточняет, конкретизирует мысль, высказанную в «Сущности христианства», мысль о том, что осознание мира в качестве объективного мира опо-

средовано осознанием другого человека. Как раз в связи с этим философ писал: «Своим существованием он (человек.— К. Л.) обязан природе, а тем, что он человек — человеку»<sup>167</sup>. Тот факт, что Фейербах «застрял» на натуралистической точке зрения относительно человеческого существа, сказывается в трактовке «общения», формирующего человека. Речь идет о духовном общении, в том числе об осознании человеком другого человека и своей зависимости от него. Основа же духовного общения адекватно не постигается Фейербахом. Он ограничивается выделением физиологического влечения полов, полагая, что это объективно обусловленное влечение и создает единство человеческого рода, единство «Я» и «Ты», мужчины и женщины. Антропологизм закрыл путь к пониманию в качестве подлинного фундамента человеческого общества материальных, производственных отношений, к пониманию их определяющей роли в формировании структуры общества и личности.

Рассуждения Фейербаха о человеческом общении позволяют сделать вывод о том, что мыслитель пытается понять человека-субъекта в качестве компонента некой надындивидуальной системы, тем самым сохраняя на иной основе одну из плодотворных тенденций немецкого классического идеализма. Он как бы намечает переход от абстрактного к конкретному, от «робинзонады» к пониманию человека в его общественной специфике. Философ поставил вопрос о принадлежности индивида к выходящему за рамки его индивидуального существования целому. Однако дать верный ответ на этот вопрос он не смог. Б. Э. Быховский справедливо пишет: «Устоем фейербаховского антропологизма не является ни общество как целостность, ни изолированное Я. Первичная ячейка, или первоэлемент, его человековедения — это Я и Ты, индивидуальная связь между ними. При всех оттенках в его понятии рода сохраняется эта «туистическая» первооснова: совокупность связью Я и Ты»<sup>168</sup>.

Фейербах не ограничивается в своем понимании субъекта указанием на то, что субъект — отдельный человек, телесное существо, наделенное чувствами, волей, разумом. Он рассматривает в качестве субъекта и более широкое образование — систему «Я» и «Ты», внутри которой только и возможно, с его точки зрения, индивидуальное существование человека как челове-

ка. «От природы и бессознательно,— до разума,— мое существо предполагает другое существо как основу своего существования,— пишет Фейербах.— Мое рассудочное полагание человека вне меня есть только следствие этой физической предпосылки. Бытие предшествует мышлению. В мышлении я сознаю лишь только то, чем уже являюсь без мышления: не существом, которое якобы ни на чем не основывается, а существом, основывающемся на другом существе»<sup>169</sup>. Таким образом, субъектом выступает и единичный человек, и образование «Я» — «Ты». Объектом, как мы говорили, становится внечеловеческая природа, предшествующая человеку, генетически формирующая его телесно. Вместе с тем в бытийном, материальном, онтологическом плане объектом человека оказывается и другой человек. Фейербах как бы намечает постановку вопроса о специфике субъекта и объекта в системе общественных отношений, но только намечает. «Я завишу от мира и сознаю эту зависимость, ибо сперва я чувствую свою зависимость от другого человека... **Первый** объект человека есть человек», — говорит философ<sup>170</sup>. Объективное отношение человека к природе как субъекта к объекту возможно на собственно человеческом, отличном от животного, уровне, лишь через отношение человека к человеку. «Понятие объекта в непосредственном смысле есть не что иное, как понятие **чуждого Я**. Поэтому понятие **объекта** как такового опосредствовано понятием «Ты», то есть **опредмеченного Я**», — заключает Фейербах<sup>171</sup>. Объектом для самого себя оказывается и сам человек — материальное, телесное существо.

Как видно, основоположник антропологического материализма понимал содержание категорий субъекта и объекта весьма многопланово. В онтологическом смысле он выделил ряд аспектов единства и различия субъекта и объекта, подверг в связи с этим критике идеалистические концепции и продвинулся вперед по сравнению с материалистами XVIII в., приверженцами так называемой «робинзонады». Фейербах понимает под объектом часть природы, с которой человек связан неразрывно. Важнейшим объектом человека является другой человек, а также он сам со стороны своего тела, которое Фейербах именует «не-Я», находящимся в «Я». Таково решение проблемы субъекта и объекта Фейербахом в онтологическом плане.

Будучи в основе материалистическим и включая определенные диалектические моменты, учение Фейербаха все же лишено системной завершенности. Антропологизм не позволил достроить концепцию субъекта-объекта «доверху», устранить до конца созерцательность. Формирование марксистской точки зрения по указанной проблеме было связано с преодолением недостатков не только гегелевского, но и фейербаховского понимания субъекта и объекта.

### **Субъект-объект: гносеологический аспект**

Признание онтологического единства субъекта и объекта, а также их различия — предпосылка исследования субъекта и объекта в сфере познания. Сознание и познание, по мнению Фейербаха, — свойство человека-субъекта, познающего объект с помощью мозга, орудиями которого являются органы чувств. Единство субъекта и объекта, а следовательно, мышления и бытия, реализуется гносеологически в процессе познания объекта субъектом как единство содержания сознания субъекта и отражаемого им объекта. Тезис об онтологическом единстве субъекта и объекта — основа понимания их гносеологического единства и у Маркса. Но принципиально отличное от фейербаховского его решение проблемы субъекта и объекта в онтологическом плане определяет и принципиально иное решение этой проблемы в сфере гносеологии. Главную роль играет здесь то, что для Фейербаха единство субъекта и объекта в исходном пункте непосредственно, по содержанию, естественно, природно; для Маркса оно опосредствовано практикой, материальной деятельностью субъекта по изменению природы и общественных отношений. Вне практики нет становления субъекта.

Фейербах рассматривает единство субъекта и объекта как единство человека с природой и как единство человека с человеком. Первый момент гносеологически важен для понимания чувственного, второй — рационального познания. Рассмотрим оба эти момента.

**Телесный человек как существо, обладающее сознанием, выступает в качестве гносеологического субъекта.** Сознание человека, согласно Фейербаху, основано на ощущениях, многообразие же ощущений определено

многообразием «элементов» природы, входящих в человеческое тело. По этому поводу мы читаем, например, следующее: «Я ощущаю жажду потому, что вода вне меня является существенной, составной частью меня во мне, самой основой или условием моего существования и самого ощущения»<sup>172</sup>. Раз субъект обязан своим происхождением всей природе, в теле человека есть основание для восприятия любого чувственного свойства, есть соответствующие органы чувств. Отсюда и известный тезис философа о том, что если бы человек имел больше органов чувств, он не познал бы больше свойств.

Итак, сознание субъекта формируется посредством деятельности органов чувств: в них возникает знание как отражение объекта, формируется гносеологическое единство субъекта и объекта. С точки зрения Фейербаха, объект познания — природа и человек — в своей полноте даны субъекту непосредственно. Философ обращает внимание на совершенную несостоятельность всякого агностицизма. Правда, оставаясь метафизиком, Фейербах упрощенно понимает соотношение сущности и явления, преувеличивает способности чувственного познания, хотя и постоянно подчеркивает, что речь идет о чувственном познании, пронизанном мышлением. Человеческая чувственность, полагает философ, не есть «лишенная мысли чувственность», — это одухотворенная и поэтому универсальная чувственность. Мысль об универсальности человеческого чувственного познания справедлива с тем, однако, принципиальным дополнением, что глубочайшим основанием подобной универсальности является практика. «Образование пяти внешних чувств, — говорил Маркс, — это работа всей до сих пор протекшей всемирной истории»<sup>173</sup>.

Следует отметить, что в истории философской мысли именно Фейербах впервые выдвинул тезис о происхождении мышления из человеческого общения. «Разум возникает только там, где человек говорит с человеком: он зарождается только в речи, акте общественном. Первые акты мышления были вопросы и ответы. Сначала мышление обуславливалось двумя лицами»<sup>174</sup>. Фейербах подчеркнул, что деятельность мышления в отличие от чувственного познания есть опосредствованная деятельность. В мышлении субъект отражает общее, тогда как в чувственном знании он имеет дело с единичным. «Мышление разлагает, отыскивает и извлекает из явле-

ний единое, одинаковое, общее», — пишет Фейербах<sup>175</sup>. Он прав, утверждая, что «разум восходит от единичного и особенного ко всеобщему», но неправ в трактовке общего. Протестуя против идеалистического гипостазирования общего, Фейербах понимает общее концептуалистически, как чувственно-одинаковое. Философ называет общее единичным, повторяющимся у многих экземпляров. Подобная точка зрения сводит понятие к названию чувственно-однородного. Тем самым мышление отождествляется по содержанию с представлением, по форме — с речью. Такой подход не дает возможности понять гносеологическую активность субъекта, понять то, что противоречие между субъектом и объектом гносеологически решается с помощью активной переработки данных чувственного созерцания и представления в понятия. Но именно на уровне понятий, а не на уровне чувственного знания, вопреки мнению Фейербаха, происходит отражение сущностных связей объекта.

Большинство домарксистских материалистов видели в активности субъекта познания источник заблуждений и ошибок. Идеальный субъект познания в глазах, например, французских материалистов XVIII в. — это «статуя» Кондильяка, «фортепиано» Дидро. Фейербах отказывается от такой точки зрения. Если бы при отражении действительности не нужна была активная деятельность субъекта, замечает философ, «если бы все сводилось к впечатлениям объекта, как то полагает бездушный материализм и эмпиризм, то уже животные могли бы быть физиками; даже должны были бы стать ими»<sup>176</sup>. Подчеркивая, что гносеологическая активность субъекта связана с мышлением, Фейербах пишет: «В созерцании предмет меня **определяет**, в мышлении я **определяю** предмет; в мышлении я — я, в созерцании — я — **не-я**»<sup>177</sup>.

Мы уже отмечали, что антропологизм преграждал Фейербаху путь к верному определению специфики мышления по сравнению с чувственным познанием. Фейербах не смог раскрыть и источник гносеологической активности субъекта. В конечном счете основной активности субъекта познания для Фейербаха оказывается физиологическая активность, нервно-физиологическая деятельность человека. По Фейербаху, глаз не мог бы видеть в пассивном состоянии, мозг не мог бы

мыслить. И это справедливо, истинно, хотя высказывается далеко не вся истина. Здесь нет и речи о практической активности, «предметной» и «революционно-критической» деятельности, которая имеет решающее значение для формирования человека и его мышления. Следовательно, в конечном счете нет действительного понимания гносеологической активности субъекта.

### **Проблема субъекта-объекта и основной вопрос философии**

В работах Фейербаха содержатся многочисленные высказывания относительно практики как формы взаимодействия субъекта и объекта. По своему внешнему звучанию они близки соответствующим положениям основоположников диалектического материализма. «Ведь только человек своим устройством и своими учреждениями накладывает на природу печать сознания и разума,— говорит философ в «Лекциях о сущности религии»,— только он, чем дальше, тем больше с течением времени преобразует Землю... Ведь даже климат изменяется под влиянием человеческой культуры»<sup>178</sup>. Речь идет, как видно, о практической активности субъекта. Фейербах высказывается как бы в том духе, что практическое преобразование субъектом объекта, человеком природы — основа гносеологического единства субъекта и объекта, основа познания. Он полагает, что в практике коренится разрешение теоретических проблем. Тем не менее фейербаховская концепция субъекта — объекта, как и, следовательно, вся его философия, остается созерцательной. Ибо дело не только в признании практики, дело в ее понимании.

Что же касается понимания практики, то Фейербах, по существу, ограничивается признанием в качестве практической материально-физиологической деятельности, в конечном счете — половой активности индивида. Воздействие человека на природу и изменение общественной жизни, абстрактно признаваемое Фейербахом, не постигается им как существенный фактор формирования человека-субъекта и объекта, единого с общественным человеком. Отсюда и высказывания философа в том плане, что различие между теорией и практикой — это различие между находящимся в моей голове



и находящимся в головах многих. Антропологизм Фейербаха, обусловленный в итоге самой социальной ситуацией (хотя нельзя сбрасывать со счета при объяснении теоретических взглядов и индивидуальных особенностей мыслителя), помешал ему преодолеть созданный немецкой идеалистической философией разрыв между «теоретическим» и «практическим» началами. Маркс справедливо отмечал, что Фейербах «рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берется и фиксируется только в грязно-торгашеской форме ее проявления»<sup>179</sup>.

Фейербах отождествляет практическое отношение к миру с той формой, которая свойственна эксплуататорским классам, неотделима от утилитарно-эгоистических целей, направляющих действия людей. Он пишет: «Если же человек... смотрит на мир с практической точки зрения и превращает эту практическую точку зрения даже в теоретическую, то он расходится с природой и превращает ее в **покорного слугу** своих эгоистических интересов, своего практического эгоизма»<sup>180</sup>. Практически ориентированные люди относятся к вещам только с точки зрения своей пользы и выгоды. Теоретики же, напротив, «относят вещи к ним самим», постигают их незаинтересованно. Как видно, Фейербах, во-первых, отождествляет практические потребности, лежащие в основе всех человеческих действий, с потребностями буржуазного индивида, олицетворяющего частнособственнические отношения. Это извращенные потребности. «Истинными» потребностями объявляются так называемые «неизменные», «природные» потребности, столь же абстрактные, сколь абстрактен в рамках антропологической философии их носитель — человек. Не случайно Фейербах говорит, что практическая точка зрения есть «точка зрения еды и питья». Во-вторых, Фейербах лишает теорию подлинной основы и ограничивается при объяснении ее появления ссылками на «любезнательность». Теоретическое знание неизбежно низводится при этом до уровня эмпирического. Таково следствие узкоутилитарного понимания практики.

В заключение характеристики фейербаховской концепции субъекта и объекта необходимо отметить, что из нее следуют сделанные самим мыслителем важные выводы в пользу принципа материальности мира, более глубокое по сравнению с предшествующими материали-

стами обоснование материалистического решения основного вопроса философии. Мы говорили, что, по мнению Фейербаха, понимание всеобщего объекта-природы достигается только через посредство объекта — другого человека, точнее — человека иного пола. Верный антропологическому принципу, Фейербах утверждает, что «вопрос: есть ли мир только мое представление и ощущение или он есть существование вне меня?» надо поставить в один ряд с «вопросом: есть ли женщина или мужчина мое ощущение или же существование вне меня»<sup>181</sup>. По Фейербаху, зависимость человека от мира вообще выступает прежде всего как зависимость от другого человека, в общении с которым только и возникает сознание.

От признания объективности другого «Я» философ идет к признанию объективности мира вообще. Отсюда становится понятным, почему для Фейербаха «вопрос о бытии есть как раз вопрос практический»<sup>182</sup>. Становится понятным и следующее высказывание философа, которое дает повод современным «философским антропологам» зачислять его по ведомству идеализма: «Любовь есть страсть, и только страсть есть признак бытия... Любовь есть подлинное онтологическое доказательство наличности предмета вне нашей головы; и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще»<sup>183</sup>. Любовь в качестве «онтологического доказательства» объективности мира — как раз и есть доказательство «практическое». С точки зрения Фейербаха, эмоциональная сторона любви обусловлена материально-физиологически. Физиологическая активность субъекта-человека, в которой реализуется эмоциональная страсть, «практически» подтверждает объективность «Ты» по отношению к «Я», материальную реальность непосредственно-чувственно данного субъекта, именно человека противоположного пола.

«Узость» фейербаховского понимания человеческой сущности и «узость» понимания «практики» — две стороны одной медали. Тем не менее в плане историко-философской перспективы важно отметить, что Фейербах, пусть и абстрактно, обращается к практике в основных вопросах теории познания. В этом смысле он пошел дальше своих непосредственных предшественников — материалистов XVIII века.

Другое дело, что фейербаховская концепция субъекта

екта-объекта по причине созерцательности исключала понимание специфики субъекта и объекта в системе общественных отношений, а следовательно, исключала возможность материалистического решения основного вопроса философии на уровне общественного бытия и общественного сознания. Хотя, по существу, поиск верного объяснения соотношения бытия и сознания в надындивидуальной сфере в связи с исследованием причин появления и сущности религиозного, а также нравственного сознания был конечной целью фейербаховской философии человека.

Человек, согласно Фейербаху, не может сформироваться и существовать вне общения с природой и с себе подобными. Причем человеческое сознание в строгом смысле возникает только в общении человека с человеком. С этой точки зрения логичным является вывод Фейербаха: **«Искусство, религия, философия или наука составляют проявление или раскрытие подлинной человеческой сущности»**<sup>184</sup>. Перечисленные формы сознания отражают, по Фейербаху, природу и человека, поскольку на них направлено человеческое общение. Завершением этих форм является самопознание человека. Причем религия и идеалистическая философия дают отчужденное, извращенное представление человека о самом себе.

Анализ религиозного отчуждения также свидетельствует о том, что фейербаховское понимание человека-субъекта, как носителя потребностей, понимание роли связи «Я» и «Ты» позволили прийти к выводам, продвигающим философа вперед по сравнению с материалистами XVIII века. Религиозное отчуждение сознания раскрывается им не как продукт обмана и невежества, а как порождение «рода», как отражение родовой сущности человека, но отражение превратное. Причины подобного отчуждения — двоякого типа. С одной стороны, религиозное отчуждение питается психологически отрицательными и положительными эмоциями (страх, ужас, радость, благодарность и т. п.). Они толкают человека в условиях невежества к тому, чтобы превращать в самостоятельные образования продукты чувственного и понятийного знания: в политеистических религиях — знания о природе, в молятеистических — знания о человеке как родовом существе. С другой стороны, все эти отрицательные и положительные эмоции, объ-

единяющиеся субъективно в чувстве зависимости человека от природы и других людей, отражают объективную зависимость человека в качестве существа нуждающегося, обладающего объективно обусловленными потребностями. «...Первое, из практики, из жизни почерпнутое определение бога,— пишет Фейербах,— состоит в том, что бог есть то, в чем человек нуждается для своего существования, и притом для своего физического существования»<sup>185</sup>.

Маркс справедливо упрекал Фейербаха в том, что, разоблачая религиозный мир как иллюзию земного, он при характеристике земного мира не выходил за пределы абстрактных фраз. Хотя философ не удовлетворяется рационалистически-просветительной теорией происхождения общества, с позиций антропологизма он не постиг сущности общества как субъекта в его специфической структуре, а стало быть, не раскрыл гносеологическую сторону взаимосвязи субъекта и объекта в плане общественного сознания.

Итак, в решении проблемы субъекта-объекта Фейербах продвинулся вперед по сравнению с предшествующими ему материалистами. Вместе с тем это движение в силу антропологической и метафизической ограниченности материализма Фейербаха осталось незавершенным. Самым существенным недостатком оказалось здесь одностороннее понимание Фейербахом субъекта и объекта в системе общественных отношений. Связь человека с человеком, общественные связи в целом характеризуются Фейербахом преимущественно биологически. Антропологический принцип заставляет Фейербаха усмотреть ведущую роль в половом влечении. Половые отношения с духовной стороны представляются Фейербаху как некие первичные нравственные отношения. «Точно так же, как два человека, мужчина и женщина, нужны для физического происхождения человека... так и для духовного происхождения, для **возникновения морали** нужны по меньшей мере два человека — мужчина и женщина. Более того, половое отношение можно прямо характеризовать как основное нравственное отношение, как основу морали», — говорит Фейербах<sup>186</sup>.

Поясняя свое понимание часто употребляемого им выражения «общественный человек», Фейербах отмечает, что речь идет о человеке как существе моральном.

Общественные отношения в глазах Фейербаха выглядят, таким образом, как нравственные отношения. Он разделяет иллюзию большинства домарксовских материалистов. Отсюда вытекают и те утопические рекомендации, которые Фейербах выдвигает в качестве программы социального переустройства. «...Любовь везде и всегда является у Фейербаха чудотворцем, который должен выручать из всех трудностей практической жизни,— и это в обществе, разделенном на классы с диаметрально противоположными интересами! — пишет Энгельс.— Таким образом из его философии улетучиваются последние остатки ее революционного характера и остается лишь старая песенка: любите друг друга, бросайтесь друг другу в объятия все, без различия пола и звания,— всеобщее примирительное опьянение!»<sup>187</sup>.

Натуралистическое понимание субъекта и объекта не могло не привести к выводам, аналогичным следующему: «Желания человека, по крайней мере обоснованные, не взятые с потолка, не выходят за границу того, что есть он по своей существенной характерной определенности. Желания крестьянина не превышают желаний крестьянского сословия... Так, вообще человек не желает быть иным, чем он уже есть, и иметь что-либо иное, чем то, что он уже имеет. Но он хочет все это иметь в **превосходной степени**, в умноженном и увеличенном виде»<sup>188</sup>. Примечательно то, что, отзываясь весьма сочувственно о пролетариях, отмечая их высокие нравственные качества, философ ограничивал стремления рабочих получением «истинной стоимости труда» в рамках существующего общества.

«Только от Фейербаха ведет свое начало **положительная** гуманистическая и натуралистическая критика,— писал Маркс в 1844 г.— Чем меньше шума он поднимает, тем вернее, глубже, шире и прочнее влияние его сочинений; после «Феноменологии» и «Логики» Гегеля это единственные сочинения, которые содержат подлинную теоретическую революцию»<sup>189</sup>. Речь идет о создании «философии человека, то есть антропологии», как назвал Фейербах свое учение. «Антропология» немецкого материалиста выявила имманентную связь между предельно общими философскими основаниями и гуманистическим идеалом человека, свободного в своем развитии, в своем общении с другим человеком и природой. «Антропология» Фейербаха — переходная степень меж-

ду классическим буржуазным механистическим материализмом и диалектико-материалистической философией, ориентированной в своем появлении на практическое разрешение проблемы человека.

Напомним принципиально важную оценку Маркса: «В своем дальнейшем развитии (после Бэкона.— К. Л.) материализм становится **односторонним**... Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность **геометра**. **Физическое** движение приносится в жертву **механическому** или **математическому** движению; **геометрия** провозглашается главной наукой. Материализм становится **враждебным человеку**. Чтобы преодолеть **враждебный человеку бесплотный дух** в его собственной области, материализму приходится самому умертвить свою плоть и сделаться **аскетом**. Он выступает как рассудочное существо, но зато с беспощадной последовательностью развивает все выводы рассудка»<sup>190</sup>. Из домарксовских материалистов Фейербах сделал более всего, чтобы вернуть материализму гуманистический смысл. Человек стал исходным и конечным пунктом антропологического материализма, **завершенный облик** которого связан с творчеством Фейербаха.

\* \* \*

Мы рассмотрели развитие концепции субъекта-объекта в немецкой классической философии. Здесь важны следующие моменты.

В немецкой классической философии возникает понимание специфичности субъектно-объектного отношения. В конечном счете эта **специфичность** связывается с признанием человеческой **активности**, с признанием особого места практики в человеческой истории. Гегель рассматривает человека «как результат его **собственного труда**» (К. Маркс), Фейербах «берет учет всей совокупности человеческой практики в основу теории познания» (В. И. Ленин). Однако Гегель и другие представители немецкого классического идеализма отождествили практическую активность субъекта с духовной активностью. Фейербах же не преодолел в трактовке практики натуралистических границ.

В немецкой классической философии возникает понимание того, что субъектно-объектное отношение суть **многоплановое** отношение, субъект и объект — сложные

многосторонние образования. Догадки такого рода связаны с выделением различного уровня структур субъекта и объекта, различных аспектов их взаимодействия. Решение тех или иных вопросов определялось в конечном счете мировоззренческими и методологическими особенностями философского учения. Скажем, гегелевская «идея», этот абсолютный субъект-объект, реализуется, согласно воле философа, через отчуждение в природу и вхождение в историю, превращающее в субъект действия определенные народы и составляющих их индивидов. С другой стороны, материалистическое обоснование единства субъекта и объекта Фейербахом означает выделение единства человека с природой и единства человека с человеком.

Немецкая классическая философия поставила вопрос о применении принципа развития к анализу субъектно-объектного отношения. Сквозь призму идеалистической диалектики рассматривалась система «субъект-объект» представителями классического идеализма; Фейербах, несомненно, преодолел механицизм в традиционном понимании и, хотя абстрактно, не доводя дела до выяснения источника развития, пытался дать с точки зрения развития материалистическую трактовку природы-объекта и человека-субъекта.

Немецкая классическая философия содержала описание ряда важных моментов онтологического, гносеологического, ценностного взаимодействия субъекта и объекта, описание, оказавшее влияние на формирование диалектико-материалистической концепции субъекта-объекта.

#### ЛИТЕРАТУРА

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. Т. 3. С. 182.

<sup>3</sup> Деборин А. Проблема познания в историко-материалистическом освещении // Под знаменем марксизма. 1934. № 4. С. 121. Отголоски подобного подхода к данным категориям слышны, например, в «Философском словаре» (СПб., 1904), выпущенном в начале XX в. под ред. Э. Радлова. «Объект (objectum — принадлежащее) — обозначает содержание сознания, противоположное субъекту: объект есть то, на что направлена деятельность сознания» (С. 186). «Субъект (от лат. subijcere — подлежать) — обозначает в метафизике носителя состояний, т. е. субстрат, в логике — предмет, требующий определения...» (С. 246).

<sup>4</sup> Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической немецкой и современной буржуазной философии. М., 1965. С. 5.

- <sup>5</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206. См. также: Философия Канта и современность. М., 1974; Кант и кантианцы. М., 1978; Гринишин Д. М., Корнилов С. В. Иммануил Кант. Л., 1984; Длугач Т. Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986.
- <sup>6</sup> Попов С. И. Кант и кантианство. М., 1961. С. 35.
- <sup>7</sup> Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1963—1966. Т. 3. С. 656.
- <sup>8</sup> Там же. С. 661.
- <sup>9</sup> Там же. Т. 6. С. 351.
- <sup>10</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332. Верно, на наш взгляд, истолковывает позицию Канта К. М. Долгов: «Если есть истина, а как подлинный философ он был убежден в ее существовании, то как открыть ее тайну и красоту каждому человеческому уму и сердцу, чтобы человек смело и без колебаний следовал за ней и мыслил, действовал и жил в согласии с истиной? Вопрос истины для Канта был вопросом места человека в мироздании, вопросом смысла человеческого существования» (Долгов К. М. Кант и кризис буржуазного философско-эстетического сознания // Вопр. филос. 1976. № 6. С. 121).
- <sup>11</sup> Асмус В. Ф. Избранные философские труды. М., 1971. Т. 2. С. 232.
- <sup>12</sup> В одном из писем Кант заметил: «Моим отправным пунктом было не исследование сущности бога, бессмертия и т. д., а антиномия чистого разума: мир имеет начало — он не имеет начала и т. д. до четвертой: есть свобода в человеке — против: свободы нет, все есть необходимость» (цит. по: Buhr M. Revolution und Philosophie. Berlin, 1965. S. 114).
- <sup>13</sup> Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 105.
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> Там же. С. 154.
- <sup>16</sup> Там же. С. 193.
- <sup>17</sup> Там же. С. 195.
- <sup>18</sup> Там же. С. 151.
- <sup>19</sup> Там же. С. 333.
- <sup>20</sup> Там же. С. 191—192. Л. А. Абрамян пишет: «Недостаточно поэтому сказать, что априорно, по Канту, такое знание, которое не зависит от опыта. Точно так же кантовские выражения «до опыта», «предшествование опыту» не приходится понимать в их временном или экзистенциальном значении. Априорный момент предшествует опыту в том смысле, в каком условие предшествует обусловленному, существуя одновременно с ним. Он первоначален в той же мере, в какой целостность знания и принципы этой целостности первичны по отношению к элементарным клеткам знания. Априорное столь же фундаментально, как система дифференциации мира в отношении к конкретной «картине мира». Короче, априорное предшествует опыту логически» (Абрамян Л. А. Априоризм Канта // Вопр. филос. 1972. № 10. С. 138).
- <sup>21</sup> Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 196—197.
- <sup>22</sup> Там же. Т. 2. С. 204.
- <sup>23</sup> Там же. С. 173.
- <sup>24</sup> Там же. С. 223.
- <sup>25</sup> Там же. Т. 3. С. 108—109.
- <sup>26</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 182.
- <sup>27</sup> Кант И. Сочинения. Т. 4, ч. 1. С. 268.
- <sup>28</sup> Там же. С. 347.



- <sup>29</sup> Там же. С. 415.  
<sup>30</sup> Там же. С. 428.  
<sup>31</sup> Там же. С. 298.  
<sup>32</sup> Там же. С. 350—351.  
<sup>33</sup> См.: *Калинников Л. А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.  
<sup>34</sup> *Кант И.* Сочинения. Т. 5. С. 174—175.  
<sup>35</sup> Там же. С. 112.  
<sup>36</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. М., 1916. Т. 1. С. 410. О философии Фихте см.: *Гайденок П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.  
<sup>37</sup> Цит. по: *Бур. М.* Фихте. М., 1965. С. 45—46.  
<sup>38</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 428. Фихте, отмечая абсолютную несовместимость «догматизма» и идеализма, высказывает важную мысль: «Я отнюдь не отрицаю, что из обрывков этих разнородных систем можно составить некоторое целое и что эта непоследовательная работа в действительности производилась весьма часто: но я отрицаю, чтобы при последовательном образе действий были бы возможны более, чем эти две системы» (Там же. С. 417).  
<sup>39</sup> Там же. С. 463.  
<sup>40</sup> Там же. С. 447.  
<sup>41</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. СПб., 1905. С. 82.  
<sup>42</sup> Там же. С. 84.  
<sup>43</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 72.  
<sup>44</sup> Там же. С. 75.  
<sup>45</sup> Там же.  
<sup>46</sup> Там же. С. 86.  
<sup>47</sup> Там же. С. 84.  
<sup>48</sup> *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. Т. 2. С. 83.  
<sup>49</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 209.  
<sup>50</sup> Там же. С. 37.  
<sup>51</sup> *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 20—21.  
<sup>52</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 56.  
<sup>53</sup> См.: *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение... С. 34.  
<sup>54</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 452.  
<sup>55</sup> См.: *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963. С. 66—75.  
<sup>56</sup> *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. С. 405.  
<sup>57</sup> *Фихте И. Г.* Факты сознания. СПб., 1914. С. 76.  
<sup>58</sup> *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935. С. 73.  
<sup>59</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 9.  
<sup>60</sup> Там же. С. 82.  
<sup>61</sup> *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 33.  
<sup>62</sup> *Фихте И. Г.* Назначение человека. С. 123.  
<sup>63</sup> Там же. С. 20.  
<sup>64</sup> *Фихте И. Г.* О назначении ученого. С. 63.  
<sup>65</sup> *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. Т. 2. С. 110.  
<sup>66</sup> См.: *Линьков Е. С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973; *Лазарев В. В.* Шеллинг. М., 1976.  
<sup>67</sup> *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 14—15.  
<sup>68</sup> Там же. С. 22—23.

- <sup>69</sup> Там же. С. 80.
- <sup>70</sup> Там же. С. 11.
- <sup>71</sup> Шеллинг Ф. В. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. СПб., 1908. С. 103.
- <sup>72</sup> Там же. С. 164—168.
- <sup>73</sup> Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма. С. 158.
- <sup>74</sup> Гегель. Сочинения. Т. 11. С. 420.
- <sup>75</sup> Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма. С. 23.
- <sup>76</sup> Там же. С. 162. В «Первом наброске системы натурфилософии для лекций» (1799) Шеллинг писал: «Можно утверждать, что все пребывание в покое (Behagen) имеет место как объект только в природе, в то время как деятельность природы как субъекта продолжается непрерывно...» (Филос. науки. 1973. № 1. С. 130).
- <sup>77</sup> Schelling F. Werke. Bd. III. München, 1927. S. 710.
- <sup>78</sup> Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма. С. 265.
- <sup>79</sup> Там же. С. 85—86.
- <sup>80</sup> Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М., 1966. С. 67—68.
- <sup>81</sup> Асмус В. Ф. Избранные философские труды. Т. 2. С. 112.
- <sup>82</sup> Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма. С. 21.
- <sup>83</sup> Там же. С. 338.
- <sup>84</sup> Там же. С. 346.
- <sup>85</sup> Там же. С. 337.
- <sup>86</sup> Там же. С. 356.
- <sup>87</sup> Там же. С. 349.
- <sup>88</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 155.
- <sup>89</sup> О гегелевской философии в целом см.: Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. М., 1959; Гулиан К. И. Метод и система Гегеля. М., 1962. Т. 1; М., 1963. Т. 2; Философия Гегеля и современность. М., 1973.
- <sup>90</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 278.
- <sup>91</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 4. С. 14.
- <sup>92</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 244.
- <sup>93</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 4. С. 14.
- <sup>94</sup> Там же. С. 15.
- <sup>95</sup> Пажитнов Л. Н. У истоков революционного переворота. М., 1960. С. 94.
- <sup>96</sup> В «Философии духа» Гегель говорит, что в существовании всякое создание другого предмета есть самосознание» (Гегель Г. Сочинения. Т. 3. С. 214).
- <sup>97</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 4. С. 103.
- <sup>98</sup> Там же. Т. 4. С. 105.
- <sup>99</sup> Там же. Т. 7. С. 222.
- <sup>100</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 159.
- <sup>101</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 4. С. 98.
- <sup>102</sup> Там же. С. 101.
- <sup>103</sup> См.: Гулиан К. И. Метод и система Гегеля. Т. 1. С. 331.
- <sup>104</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 4. С. 15. В марксистском «гегелеведении» давно дан один из возможных ответов на проблемы, которые вновь стали предметом дискуссии в связи с развитием принципа «тождества мышления и бытия» в советской философской литературе. Нам хочется привести положение из статьи П. Кучерова «Практика и диалектическая логика»: «Результат «Феноменологии духа», «абсолютное знание», уничтожая различие субъекта и объекта, устанавливал их метафизическое тождество, понятие пре-

- вращалось в чистую объективность. Этими выводами Гегель уничтожил гносеологическую проблему, возможную лишь при допущении различия субъекта и объекта» (Под знаменем марксизма. 1930. № 7. С. 82).
- <sup>105</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 4. С. 264—265.
- <sup>106</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 154.
- <sup>107</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 4. С. 9.
- <sup>108</sup> Там же. Т. 1. С. 39.
- <sup>109</sup> Там же. С. 340.
- <sup>110</sup> Гегель Г. Работы разных лет. М., 1971. Т. 2. С. 172.
- <sup>111</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 2. С. 20.
- <sup>112</sup> Там же. С. 22.
- <sup>113</sup> Там же. С. 19. «Если природа, как думал Гегель, есть лишь «инобытие духа», то, изучая природу, дух видит в ней только самого себя, свои эволюции, но не ее собственные процессы,— замечает А. С. Богомолов.— В природе, думал Гегель, дух обретает «понятие как свое подобие». Если перевести это на общепонятный язык, то получится следующее: предметом философии природы является не сама природа, но ее познание, система наук, в которых человеческий разум фиксирует различные формы движения материи и вместе с тем развитие научного знания» (Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии. М., 1961. С. 21).
- <sup>114</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 2. С. 28.
- <sup>115</sup> Там же. Т. 8. С. 51—52.
- <sup>116</sup> Там же. Т. 3. С. 32.
- <sup>117</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 93.
- <sup>118</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 3. С. 41.
- <sup>119</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 224—225.
- <sup>120</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 8. С. 69.
- <sup>121</sup> Там же. С. 27.
- <sup>122</sup> Там же. Т. 3. С. 39.
- <sup>123</sup> Там же. Т. 8. С. 227.
- <sup>124</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 170.
- <sup>125</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 5. С. 28.
- <sup>126</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 555.
- <sup>127</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 38.
- <sup>128</sup> Там же. С. 37—38.
- <sup>129</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 162.
- <sup>130</sup> В связи со сказанным представляется целесообразным обратить внимание на вывод А. С. Богомолова: «То, что в изложениях философии Гегеля обозначается обычно наименованием «развитие», резюмируется в нескольких понятиях: «переход» — принцип движения категорий в учении о бытии; «рефлексия» — в учении о сущности; «развитие» — в учении о понятии. Важные стороны этой проблемы выражены и в категории «становление». И исследование учения Гегеля о развитии подразумевает анализ всех этих понятий» (Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии. С. 44).
- <sup>131</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. 5. С. 12.
- <sup>132</sup> Там же. С. 13.
- <sup>133</sup> Там же. Т. 1. С. 40.
- <sup>134</sup> Там же. Т. 6. С. 23.
- <sup>135</sup> Там же.
- <sup>136</sup> Там же. Т. 1. С. 301.

- 137 Там же. Т. 6. С. 205.
- 138 *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 193.
- 139 *Гегель Г.* Сочинения. Т. 1. С. 67.
- 140 Там же. С. 325.
- 141 Там же. С. 344.
- 142 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 127—128.
- 143 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 27. С. 12.
- 144 Там же. Т. 21. С. 299.
- 145 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1. С. 135.
- 146 Там же. С. 564—565.
- 147 Там же. С. 266.
- 148 По нашему мнению, распространенные в отечественной философской литературе определения антропологического принципа смешивают этот принцип с натуралистической ориентацией, от которой Фейербах, хотя и абстрактно, отмежевался. Вот типичное из такого рода определений: «Антропологический принцип — философский принцип, означающий внеисторическое рассмотрение человека как части природы, как неизменяющегося естественного существа, наделенного материальными и духовными качествами» (*Философская энциклопедия*, М., 1960. Т. 1. С. 77).
- 149 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 126.
- 150 Там же. С. 91.
- 151 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 186.
- 152 Там же. С. 123.
- 153 Дидро, например, пишет, что сознание необходимости объединить свои силы прежде всего для борьбы с врагами побудило «многих людей или многие семьи сблизиться друг с другом и создать единую семью, именуемую обществом» (*Дидро Д.* Собрание сочинений. М.; Л., 1939. Т. 7. С. 236).
- 154 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1. С. 266.
- 155 Там же. С. 644.
- 156 Там же. С. 203.
- 157 *Гольбах П.* Система природы. М., 1940. С. 7.
- 158 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 295.
- 159 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 2. С. 414.
- 160 Там же. Т. 1. С. 369.
- 161 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 3.
- 162 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 2. С. 623.
- 163 Там же. С. 632, 635.
- 164 Там же. Т. 1. С. 140.
- 165 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 118.
- 166 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1. С. 190.
- 167 Там же. Т. 2. С. 115.
- 168 *Быховский Б.* Людвиг Фейербах. М., 1967. С. 155.
- 169 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1. С. 566.
- 170 Там же. Т. 2. С. 114.
- 171 Там же. Т. 1. С. 183.
- 172 Там же. С. 572.
- 173 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 112.
- 174 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 2. С. 115.
- 175 Там же. Т. 1. С. 271.
- 176 Там же. С. 102.

- 177 Там же. С. 125.  
178 Там же. Т. 2. С. 682.  
179 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 1.  
180 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 2. С. 144.  
181 Там же. Т. 1. С. 567.  
182 Там же. С. 175.  
183 Там же. С. 184.  
184 Там же. С. 202.  
185 Там же. Т. 2. С. 819.  
186 Там же. Т. 1. С. 617—618.  
187 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 298.  
188 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1. С. 366.  
189 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 44.  
190 Там же. Т. 2. С. 143.

1

В отечественной философской литературе интерес к категориям субъекта и объекта существенно оживился за последние 10—15 лет. Появились работы, где проблема субъекта и объекта поставлена в центр внимания, работы, в которых данные категории рассматриваются в связи с изучением иных философских, социологических и других проблем. Следует, однако, отметить, что в большинстве опубликованных на эту тему работ **речь идет об отдельных аспектах категорий субъекта и объекта.** Социологов интересует субъект и объект в системе общественных отношений (субъект определенного социального действия, субъект и объект общественного мнения, управления и т. д.), этиков — субъект и объект нравственного сознания и действия, психологов — структура сознания и деятельности индивида и т. п. В собственно же философских работах, как правило, анализируется гносеологическая сторона проблемы субъекта и объекта. Между тем философия не сводится к теории познания, и, следовательно, разработка категорий субъекта и объекта не может замкнуться в гносеологические рамки.

Анализ отечественной философской литературы показывает, что всему развитию философии более чем за полвека сопутствует ряд определений категорий субъекта и объекта. Некоторые из этих определений пользуются преимущественным вниманием и постоянно обогащаются в своем содержании. Мы выделяем следующие точки зрения на этот счет.

**Первая точка зрения: субъект есть сознание, объект — природа, материя** — восходит к литературе 20-х годов и к мнению Г. В. Плеханова, выраженному в предисловии к книге А. М. Деборина «Введение в философию диалектического материализма». Г. В. Плеханов делил философов на материалистов и идеалистов в зависимости от того, что — объект или субъект — они принима-

ют в качестве исходной точки, ставил в один ряд категории «объект», «бытие», «природа» и «субъект», «сознание», «дух»<sup>1</sup>. В том же плане высказывался и А. М. Деборин: «...Субъект и объект, т. е. сознание и предмет, составляют лишь относительное единство». Несколькими строками выше он писал: «А предметом сознания является вся совокупность вещей...»<sup>2</sup>. Аналогичных взглядов придерживался П. Вышинский. «Под **субъектом** обычно понимается... сознание, мышление,— писал он.— **Объект** — это внешний физический мир, материальное бытие»<sup>3</sup>. Из авторов, касавшихся проблемы субъекта и объекта в более позднее время, подобную точку зрения выражал А. В. Востриков: «Проблема отношения между объектом и субъектом есть по сути проблема первичности материи и вторичности сознания»<sup>4</sup>. Односторонность указанной позиции очевидна: ее приверженцы по сути дела ликвидируют проблему субъекта и объекта.

**Вторая точка зрения: субъект есть общественный человек, объект — природа, материя в целом.** Эту точку зрения в советской философской литературе развивали и развивают С. Я. Вольфсон, Т. Обичкин, Т. Павлов, М. А. Леонов, Е. В. Шорохова, М. Матаев, М. Розенталь и ряд других авторов<sup>5</sup>. Например, у З. М. Оруджева мы читаем: «В нашей философской литературе широко распространена точка зрения, согласно которой субъектом познания и деятельности является общество. Но более правильно было бы рассматривать в качестве субъекта общественного человека, индивидов, а общество — в качестве социальной среды (мир человека), в которой человек может развиваться как субъект познания и преобразования природы; общество — не субъект, использующий человека лишь в качестве средства своего развития на манер гегелевской абсолютной идеи, а скорее, единство субъекта и объекта (которое Гегель мистифицировал)»<sup>6</sup>.

Подобное понимание содержания категорий субъекта и объекта, на наш взгляд, является более правильным по сравнению с изложенным выше, однако ему присущи некоторые неясности и неточности. Неясно, какое содержание вкладывается в понятие «общественный человек», ибо в литературе под «общественным человеком» иногда понимается человеческий индивид, иногда — персонификация общества в целом. Неточность кроется

в отождествлении объекта и материи в целом, такое отождествление лишает категорию объекта ее специфического содержания.

**Третья точка зрения: субъект — общественный человек, объект — часть реальной действительности**, на которую направлена практическая и познавательная деятельность субъекта. Такого рода взгляд на содержание категорий субъекта и объекта изложен в учебном пособии «Диалектический материализм», созданном под руководством М. М. Митина<sup>7</sup>. Эту точку зрения и поныне разделяют многие авторы. Она отличается большей конкретностью по сравнению с охарактеризованными ранее, хотя здесь несколько недооценивается тот факт, что субъект — сложная система, а объектом для субъекта могут выступать не только материальные, но и идеальные проявления.

**Четвертая точка зрения как раз связана с устранением отмеченной узости в понимании объекта.** Она приводится, к примеру, в «Философском словаре»: «Под субъектом ныне понимается активно действующий и познающий, обладающий сознанием и волей индивид или социальная группа; объект — то, на что направлена познавательная и иная деятельность субъекта»<sup>8</sup>. Мы согласны с такого рода общефилософским пониманием содержания категории объекта, но полагаем, что разделяемое сторонниками приведенной точки зрения понимание субъекта в общефилософском плане не может быть полным.

**Пятая точка зрения, в свою очередь, связана с преодолением подобной неполноты.** На это обстоятельство, в частности, обратил внимание П. В. Копнин. Он отметил, что человек — это обобществившееся человечество, человеческое общество, и сделал вывод: «Таким образом, по существу подлинным субъектом выступает человек не как отдельно взятый индивидуум, а как общество»<sup>9</sup>. Правда, П. В. Копнин уступает, по нашему мнению, сторонникам четвертой точки зрения относительно понимания объекта, полагая, что объект — это только предмет природы, включенный в сферу деятельности человека<sup>10</sup>. Вместе с тем взглядам П. В. Копнина присуща известная абсолютизация общего (общества), поскольку свойство быть «подлинным» субъектом относится лишь к обществу в целом.

**Шестая точка зрения отличается от предшествующих**



несколько иным подходом и представляется нам вообще мало продуктивной. Это расширительная трактовка субъект-объектного отношения, означающая применение категорий «субъект» и «объект» к взаимодействию любых материальных систем. В тенденции это ведет к отождествлению субъект-объектного отношения с взаимодействием вообще и, следовательно, не способствует решению философских проблем.

Расширительная трактовка категорий субъекта и объекта породила ряд теоретических неточностей. Покажем их на примере книги В. Н. Типухина «Логическое становление субъекта». Ее автор, с одной стороны, усматривает субъект и объект в природе как таковой, с другой — понимает под субъектом человека, а под объектом — всю природу. Ход его мысли таков: материя является всеобщим объектом и всеобщим субъектом. «Единство этих определенностей носит характер взаимопроникновения, так как они оказываются определенностями единого материального мира, который является и объектом и субъектом своего изменения,— пишет В. Н. Типухин,— но данное единство содержит в себе также и отношение взаимоисключения, поскольку логически все-таки нельзя не признать, что объект изменения не тождествен субъекту изменения, воплощающему собой самодвижение, его активность и действенность. Субъект и объект являются определенностями, которые, будучи взаимосвязанными, взаимопроникая друг в друга, вместе с тем противостоят, исключают друг друга»<sup>11</sup>. Имманентное внешнему миру отношение субъекта и объекта становится внешним с появлением человека. «Деятельная активная сторона сосредоточивается на одном полюсе исследуемого отношения, ее представляет человек, природа же оказывается лишь объектом проявления его активности»<sup>12</sup>. Разумеется, в другом отношении субъектом остается сам материальный мир, поскольку он не лишается саморазвития. Ход размышлений В. Н. Типухина неизбежно должен привести к выводу о том, что субъект в материи вообще — это изменение, воплощающее активность материи, а объект — материя, взятая с абстрактно-субстанциональной стороны. Логика такого рода по сути дела требует рассматривать движение в отрыве от материи.

Существующие в отечественной философской литературе точки зрения относительно содержания категорий

субъекта и объекта при едином диалектико-материалистическом основании отличаются, как было сказано, значительными особенностями. В общепhilософском смысле отмеченные точки зрения представляются — в одном случае более, в другом менее — недостаточно конкретными, акцентирующими внимание по преимуществу на одной стороне. Особенно это касается истолкования категории субъекта; скажем, выводов о том, что «подлинным субъектом» является только «действующий и познающий человек»<sup>13</sup>. По нашему мнению, неточности и односторонности в решении проблемы субъекта и объекта теоретически связаны, во-первых, с недостаточно четким пониманием методологического принципа определения категорий; во-вторых, там, где этот принцип используется вполне сознательно, — с недостаточно четким его проведением при анализе. Предельно широкие категории можно определять по существу лишь через их противопоставление друг другу. Парные категории в определенных границах, или в определенном аспекте, — предельно широкие категории. Это выражается в их соотносительности; это и требует определять их друг через друга, выясняя их единство и противоположность. Придерживаясь указанного методологического принципа, нельзя признать теоретически совершенными определения такого рода: субъект — сознание или человек, наделенный способностью действовать и сознавать; объект — внешний физический мир или природа. Мы согласны с П. В. Копниным: «Субъект и объект — соотносительные категории, подобно сущности и явлению, содержанию и форме. Говорить об одной из них, не выявляя отношения к другой, невозможно»<sup>14</sup>.

Весьма ценные соображения по поводу рассматриваемого тезиса мы находим у известного советского психолога С. Л. Рубинштейна. «В отождествлении понятия бытия и объекта, в признании бытия только в форме объекта заключается... главный недостаток всего домарксовского материализма. Отождествление понятия бытия и объекта использовал, с другой стороны, идеализм. Субъективный идеализм отрицает независимое от субъекта существование бытия — на том основании, что в качестве объекта оно существует только для субъекта. Это ложный аргумент: объект в этом качестве существует только для субъекта, но бытие существует не только в качестве объекта для субъекта. Чтобы быть

объектом для кого-нибудь, надо существовать, но чтобы существовать, не обязательно быть объектом для субъекта. Неверно не то, что в качестве объекта нечто существует только для субъекта, неверно, что бытие существует только в качестве объекта для субъекта. Бытие существует и независимо от субъекта, но в качестве объекта оно соотносительно с субъектом»<sup>15</sup>. Таким образом, С. Л. Рубинштейн и ряд других исследователей подчеркивают специфичность отношения «субъект — объект» по сравнению с отношением «сознание — материя». С этой точки зрения, объект не первичен по отношению к субъекту, также и субъект не первичен по отношению к объекту, первичной относительно субъекта является материя вообще, объективная реальность.

## Очерк первый

## ФИЛОСОФИЯ КАК ОБЩАЯ ТЕОРИЯ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА

Становление современной концепции субъекта и объекта означало преодоление идеалистических и натуралистических взглядов и связано прежде всего с именем Маркса. В основе этого процесса — анализ **практики** во всей ее многоплановости.

В работе, написанной в конце 1843 — начале 1844 г., Маркс замечает: «Человек — это **мир человека**, государство и общество»<sup>16</sup>. По мере формирования новой философии человек-субъект утрачивал «антропологическую» абстрактность и предстал в качестве элемента «гражданского общества». Само же гражданское общество не выступало воплощением «объективного духа», а, в противовес Гегелю, раскрывалось как совокупность отношений, которые получили название производственных. Дальнейшее развитие философии практики и было связано прежде всего с исследованием общества в целом, отношения общества к природе, анализом его структур. Изучение конкретного, капиталистического, общества не исключало, а предполагало развитие общепhilosophического понятия общества вообще, как и изучение специфических закономерностей капиталистической формации могло происходить только в единстве с изучением общих законов развития социального организма. Учение об обществе, его подсистемах (в

частности, о социально-исторических общностях) и индивидах в философском аспекте выступало учением о субъекте, т. е. носителе целенаправленного действия. Объектом оказывалось то, на что действие было направлено.

Развитие философии обнаружило богатство сторон отношения субъекта и объекта. Эта многосторонность раскрывается все шире и глубже. Мы выделяем три, на наш взгляд, основных аспекта содержания категорий «субъект» и «объект», выступающих в системе категорий современной философии: общество и часть природы в качестве субъекта и объекта, субъект и объект в системе общественных отношений, индивид как субъект и объект.

## ГЛАВА 6

## ОБЩЕСТВО И ПРИРОДА КАК СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Современная философская теория субъекта и объекта восходит к трудам основоположников диалектико-материалистической философии, или философии практики. Маркс и Энгельс отказались от противопоставления «общества» и «человека». Формирование новой точки зрения сопровождалось открытием общественной сущности индивида и сущности общества как системы практически действующих людей. Маркс и Энгельс поднялись над рассуждениями о «человеке вообще» и изучали жизнь конкретных людей, людей капиталистического общества. «Предпосылки, с которых мы начинаем,— не произвольны,— они — не догмы; это действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью»<sup>17</sup>.

Только анализ определенного общества и определенных людей мог дать подлинно научные понятия «общество вообще», «человек вообще». Мироззренческое и методологическое значение этих понятий велико. Общество было понято в качестве системы исторически развивающейся деятельности людей. Это — социальный организм, в его основе находится труд. Примечателен

вывод К. Ясперса: «В наши дни стало совершенно очевидным, что от характера труда и его разделения зависят структура общества и жизнь людей во всех ее разветвлениях. Это понимал уже Гегель, а Маркс и Энгельс разработали это положение в своей теории, имеющей эпохальное значение»<sup>18</sup>. Человек, создающий себя исторически, люди, делающие свою историю, выступали перед Марксом и Энгельсом в рамках конкретных общественных формаций, в рамках общества. Деятельность общества — исходный пункт социального исследования, а эта деятельность в основе своей является практической деятельностью, социальной активностью субъекта в духовной и материальной сферах. По отношению к познанию и практике понятие деятельности — родовое понятие<sup>19</sup>.

### Практическое отношение

Формирование и развитие практического отношения есть формирование и развитие субъекта и объекта. Таковыми в изначальном философском плане выступают общество и преобразуемая возникающим обществом часть природы. Мы говорим о взаимном становлении субъекта и объекта в процессе их противоречивого взаимодействия, имея в виду не субстанциальный, а функциональный аспект. В субстанциальном плане субъект (общество) и объект (преобразуемая обществом часть природы) — проявления бесконечной в пространстве и времени материи. По отношению к ней категории субъекта и объекта неприменимы. Эти категории характеризуют функциональное отношение, в котором субъект «изменяет форму того, что дано природой» (Маркс) и тем самым формирует себя как субъект. Уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс говорит о роде-обществе и замечает, что именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Маркс замечает: **«Вся так называемая великая история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека»**<sup>20</sup>.

Практическое отношение субъекта к объекту в исходном пункте (исторически и логически) есть трудовое отношение, труд, материальное производство во-

обще. Нам представляется, что из контекста произведений Маркса и Энгельса можно вывести в качестве единственно правильного понимание практики как материальной целеполагающей деятельности общества. Практическая деятельность, взятая как целеполагающая деятельность общества, оказывается одной из форм, высшей в земных условиях формой движения материи («социальная форма»), причем духовная деятельность (целеполагание) выступает с этой точки зрения моментом практики.

Естественно, что в генетическом аспекте индивиды, деятельностью которых существует общество, и само общество взаимно обуславливают друг друга. Но по отношению к каждому индивиду в отдельности конкретно-исторический организм играет определенную роль. Индивид своей деятельностью оказывает влияние на то, что он застал, степень этого влияния зависит как от характера общества, так и от личных особенностей индивида. Важное замечание на этот счет высказывает Маркс в связи с критикой Прудона: «Общество не состоит из индивидов, оно выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу... Быть рабом или гражданином — это общественные определения, отношения человека А к человеку В. Человек А как таковой — не раб. Он — раб в обществе и посредством общества»<sup>21</sup>. Субстратом этой суммы связей и отношений служит «общественное тело», единство «органического» и «неорганического» образований, массы людей и «очеловеченной» природы<sup>22</sup>.

Мы пока абстрагируемся от анализа отношений внутри общества. Однако следует отметить, что, согласно Марксу, эти отношения складываются только в связи с формированием отношения людей к природе, которое само есть общественное отношение, причем первичное в плане внутриобщественных отношений людей. «Обработка природы людьми» находится в основе формирования человека и общества, и возможна она лишь через «обработку людей людьми». Учитывая это, следует признать, что «все общественные отношения», образующие сущность человека, согласно Марксу, необходимо включают в себя отношения к природе: «производительные силы и общественные отношения — и те и другие являются различными сторонами развития общественного индивида»<sup>23</sup>.

Материалистический монизм Маркса, последовательно проведенный в анализе общественной жизни, означает признание практики «началом» общественной жизни. «...Люди фактически начали с того,— пишет Маркс в известных «Замечаниях на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии»,— что присваивали себе предметы внешнего мира как средства для удовлетворения своих собственных потребностей...»<sup>24</sup>. Люди, подчеркивает Маркс, начинают не с теоретического отношения, а с активного действия, овладения «при помощи действия известными предметами»<sup>25</sup>. Основанное на материальном действии отношение, по Марксу, есть практическое отношение людей к действительному миру. Практика — материальное целенаправленное преобразование природы, социальных отношений и соответственно, самих людей. Тот факт, что в качестве фундаментального для понимания общества отношения и исходного пункта философии практика была раскрыта только в марксизме — не случайность. «...Историческое развитие всех наук приводит к их действительным исходным пунктам лишь через множество перекрещивающихся и окольных путей,— замечает Маркс.— В отличие от других архитекторов, наука не только рисует воздушные замки, но и возводит отдельные жилые здания, прежде чем заложить его фундамент»<sup>26</sup>.

Субъект и объект предстали для Маркса и Энгельса сторонами практического отношения, практической деятельности, в которой и посредством которой на определенном, ограниченном участке происходит раздвоение природы на часть, приобретающую специфические по отношению к остальной природе черты,— субъект, и часть, выступающую в процессе практического освоения природы человеком-объектом. Субъект — носитель материального целенаправленного действия, связывающего его с объектом. Объект — предмет, на который направлено действие.

Первый конкретно-всеобщий аспект категорий субъекта и объекта выделяется в связи с фиксированием трудового отношения, производства вообще. Маркс определяет труд как процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек собственной деятельностью опосредует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Подчеркивая значение общих определений, вроде определения

труда вообще, производства вообще, Маркс пишет: «Определения, имеющие силу для производства вообще, должны быть выделены именно для того, чтобы из-за единства, которое проистекает уже из того, что субъект, человечество и объект (подчеркнуто нами.— К. Л., Д. П.), природа,— одни и те же, не были забыты существенные различия»<sup>27</sup>.

Возникновение общественного организма, общества как субъекта действия и познания представляет собой переход от биологической формы движения к социальной. Превращение стада обезьян в человеческий коллектив — это длительный по времени процесс формирования коллективного субъекта деятельности. Период антропо- и социогенеза есть период разрешения специфических противоречий, среди которых важнейшую роль играло противоречие «между необходимостью перехода к наземной жизни и очень малой природной вооруженностью тех предшественников древнейших людей, о которых дают известное представление австралопитеки»<sup>28</sup>.

Превращение животных отношений в социальные — одна из сторон процесса образования общества. Другая, в связи с которой и совершается указанное превращение,— переход от непосредственного приспособления к естественной среде, от использования природы в силу присутствия к практическому целенаправленному ее изменению посредством орудий и средств труда вообще. Характеризуя труд, Маркс в качестве его простых моментов выделяет целенаправляющую деятельность, или самый труд, предмет труда, т. е. объект воздействия общества, средства труда как комплекс вещей, с помощью которых общество воздействует на объект. Сюда относятся орудия труда (от простых до автоматических), сосудистая система производства и другие материальные условия, вызванные к жизни трудовой деятельностью, образующие в совокупности главную часть технических устройств. Труд — это переход из формы деятельности в форму бытия, из формы движения в форму предметности.

Первые «животнообразные инстинктивные формы труда» были связаны с использованием природных предметов — палок, камней и т. п. Вырванные из чисто природных связей эти предметы выступили в роли «усилителя» естественных органов высших обезьян и тем обнаружили новое качество быть «естественным орудием».



ем». Речь идет об употреблении «естественных орудий» перешедшими к наземной жизни высокоорганизованными обезьянами. Это употребление превращалось из случайного в необходимое и становилось все более и более определяющим фактором их стадной и индивидуальной эволюции. Употребление «естественных орудий» с вещественной стороны создавало предпосылку изготовления искусственных орудий, орудий труда и средств производства в целом. «Труд начинается с изготовления орудий»<sup>29</sup>, — заключает Энгельс, ни одна обезьянья рука не изготовила хотя бы самого грубого каменного ножа.

Таким образом, труд, рассмотренный вне его конкретно-исторических форм, представляет собой отношение активного воздействия общества на природу ради присвоения предметов природы путем их целенаправленного преобразования. По мере того как животное-приспособительная деятельность высших обезьян превращалась в трудовую деятельность, формировалось иное, отличное от природы самой по себе, целое — человеческое общество, значит и человек. Человекоподобные существа, начав активно воздействовать на окружающую природу, изменяя ее, тем самым изменяли свою собственную природу, характер внутривидных связей. Возникшее человеческое общество как система исторически развивающейся деятельности людей предстало в качестве субъекта, носителя целенаправленного действия. Объектом в таком случае выступала не вся реальная природа, материя вообще, а та ее часть, которая осваивается обществом и практически, и духовно.

В практическом взаимодействии общества и природы происходит становление как объекта для субъекта, так и наоборот. Маркс, характеризуя производство вообще, замечал: «Производство создает... не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета»<sup>30</sup>. Общество как субъект действия развивается по мере превращения в объект действия части природы. Это превращение природы в объект есть ее преобразование, получение таких форм, которых нет в естественном состоянии. Стало быть, по отношению к обществу — субъекту действия объект тоже носит исторический характер в том смысле, что формируется вместе с обществом. Таким образом, единство субъекта и объекта, как и их противоположность, объяснимы лишь с позиций диалек-

тического и исторического материализма. Только в обществе природа становится основой собственно человеческого бытия, т. е. выступает как преобразованная промышленностью природа; только общество дает сущностное единство человека с природой. Для понимания этого момента огромное значение имеют идеи, развитые Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии». Они конкретизируют выдвинутые ранее положения об общественном характере субъекта и объекта.

Фейербах «не замечает,— пишут Маркс и Энгельс,— что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть **продукт промышленности и общественного состояния** (подчеркнуто нами.— К. Л., Д. П.), и притом в том смысле, что это — исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжило и видоизменяло в соответствии с изменившимися потребностями его социальный строй»<sup>31</sup>. Втягиваемая в сферу общественной практики, предметно-чувственной деятельности, постоянно расширяемая часть природы является предметом воздействия общества, т. е. объектом. Относительно общества в целом объект практического действия совпадает с предметом труда, преобразование которого и есть «производство» предметов производительного и непроизводительного потребления, искусственных органов субъекта. Это, конечно, не субстанциальное, а функциональное «производство». В чем его суть? Материалистически понятое «производство» существует там, поясняет Маркс, где человек «изменяет форму того, что дано природой»<sup>32</sup>.

Когда Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» называют «чувственный мир», втянутый в общество, «продуктом» промышленного развития, они говорят не о «творении» природы, а об ее изменении человеком. Практика предстает как подлинная основа доказательства не только принципа материальности, но и принципа развития. Развитие природы раскрывается в практике как изменение ее людьми, в связи с этим изменением (исторически и логически) постигается и самодвижение, саморазвитие природы. И это вполне понятно, ибо объект деятельности общества не перестает быть частью природы, материи, существующей независимо.

от субъекта действия и 'познания, «до» его появления и «за» пределами его влияния. Само общество-субъект с этой точки зрения — не более как специфическая часть бесконечной субстанции — материи, а его развитие — форма объективного процесса, который в отличие от природных процессов реализуется в целеполагающей деятельности. Маркс и Энгельс, как бы предвидя возможные фальсификации их взглядов, пишут о сохранении приоритета «внешней природы». Действительно, история природы, но именно как «практическая» история, и история людей взаимно обуславливают друг друга.

Отношение сознания к материи и отношение субъекта к объекту — разные по содержанию, хотя и неразрывно связанные друг с другом отношения. Объект, как часть материальной субстанции, существует вне и независимо от сознания, от субъекта. Объект же, как объект, предмет природы, преобразованный практически, существуя вне сознания и вне субъекта, тем не менее, с функциональной стороны (со стороны свойств, вызванных к жизни изменением формы вещества природы в процессе воздействия на него субъекта) зависит от субъекта действия. Даже использование «чисто естественных» свойств есть следствие практического освоения природы и связано с развитием субъекта. Развертывание прикладных и теоретических работ по освоению космоса в наше время — одно из доказательств этому.

Мы рассматриваем общество в целом как субъект и часть природы как объект со стороны их **материального** взаимодействия, в качестве материальных систем, взаимообуславливающих друг друга в пределах данного отношения. Эта взаимообусловленность, соотносительность аналогична соотносительности производства и потребления. «Каждое непосредственно является своей противоположностью, — развивает Маркс мысль, методологически крайне важную и для понимания единства и противоположности субъекта и объекта. — Однако в то же время между обоими имеет место опосредствующее движение. Производство опосредствует потребление, для которого оно создает материал, без чего у потребления отсутствовал бы предмет. Однако и потребление опосредствует производство, ибо только оно создает для продуктов субъекта, для которого они и являются продуктами. Продукт получа-

ет свое последнее завершение только в потреблении. Железная дорога, по которой не ездят, которая не используется, не потребляется, есть железная дорога только в возможности, а не в действительности; только в потреблении продукт становится действительным продуктом. Например, платье становится действительно платьем лишь тогда, когда его носят; дом, в котором не живут, фактически не является домом. Таким образом, продукт, в отличие от простого предмета природы, проявляет себя как продукт, **становится** продуктом только в потреблении, продукт есть (результат) производства не просто как овеществленная деятельность, а лишь как предмет для деятельного субъекта»<sup>33</sup>. Только живой труд превращает эти вещи из возможных в действительные ценности.

Простой предмет природы становится продуктом только для деятельного субъекта, лишь для него он выступает объектом. Относительно субъекта-общества, как мы уже говорили, объект совпадает с предметом труда. Все дальнейшие превращения, которые испытывает предмет, попав в производственную и социальную сферу вообще, показывают, что объект «становится» сложной системой общественного происхождения. Сам труд, материальное преобразование вещества природы, именно с материальной стороны несет в себе нечто отличное от чисто природных процессов. Хотя субъект действует и как сила природы, а в процессе труда проявляются ее законы, труд в качестве материальной деятельности отнюдь не есть просто природный процесс.

Труд, его орудия, его результаты социальны с материально-вещественной стороны, ибо в них определено знание, человеческий дух. Природное получает свое воплощение в социальном, социальное — в природном. «Те свойства, которые какой-либо природный материал приобрел посредством прежнего труда, теперь являются его собственными вещественными свойствами, которыми он действует или служит. То обстоятельство, что эти свойства опосредованы прежним трудом, само это опосредование в продукте снято, погашено.

То, что раньше выступало как особый способ, побудительная цель деятельности, — как труд, — выступает теперь в своем результате, в изменении предмета, осуществленном в продукте посредством труда, выступает как предмет с новыми определенными свойствами, ко-

торами он обладает для потребления при удовлетворении потребностей»<sup>34</sup>.

Преобразуемая в ходе исторического развития часть природы взаимодействует с «дévственной» природой, с географической средой, составляющей вечное естественное условие деятельности субъекта. Это взаимодействие порождает много трудностей. Нерациональное отношение к природе, предупреждал Маркс, оставляет после себя пустыни. Теоретическая разработка проблемы субъекта и объекта весьма важна для анализа развития системы «общество — природа», ибо, как полагал уже В. И. Вернадский, человечество, взятое в целом, стало мощной геологической силой. Экологический аспект взаимодействия субъекта и объекта, в сущности, замыкается на вопросе: «Уничтожит ли человек биосферу и самого себя или нет?» Это зависит от системы искусственных органов субъекта и объект-субъектных отношений внутри совокупного субъекта — человечества. Человечество должно обрести субъектные качества, превратиться из человечества-в-себе в человечество-для-себя, стать единым субъектом. Только на этом пути возможно практическое решение глобальных проблем от технологических до нравственных. Конечно, по нынешним меркам становление человечества как единого субъекта — предельное понятие. Логически мы фиксируем общество и часть природы в качестве субъекта и объекта как стороны динамичной развивающейся системы. Но за «обществом», социологическим понятием, стоит реальное человечество, которое по сию пору разорвано и саморазорвано в социальном, национальном, культурном, идеологическом и т. п. отношениях. И угроза исчезновения, самоуничтожения человечества — реальная угроза.

Единство субъекта (общества) и объекта (части природы) и их противоположность, их тождество и различие реализуются в «неорганическом теле» общества, преобразованной человеком природе. Общество, как сумма связей, отношений, есть сумма связей и отношений индивидов, усиленных «неорганическим телом», которое, как показал Маркс, включает, во-первых, непосредственные жизненные средства человека, а во-вторых — предметы и орудия труда. В плане преобразования природы главную роль среди элементов «неорганического тела» играют орудия труда, техника в целом, т. е. система

искусственных органов общества, созданных из природного материала на основе энергетических потенций природы. Маркс, говоря о «производительных органах общественного человека», считает, что именно технология вскрывает активное отношение человека к природе. «Средство труда есть вещь или комплекс вещей, которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействия на этот предмет. Он пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи... Так данное самой природой становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего»<sup>35</sup>. То, что создано природой, становится после преобразования органом деятельности общества. Орудия труда, помещенные между субъектом и предметом труда, объектом, составляют основное звено в технической системе.

Техника определяется в современной марксистской литературе неоднозначно. Нам представляется интересной полемика Г. Н. Волкова с Куртом Тессманом, С. А. Шухардиным, А. А. Зворыкиным относительно понимания техники. Он упрекает названных авторов в отождествлении техники со средствами труда. Такое отождествление, во-первых, заставляет вводить в состав техники естественные средства труда, а во-вторых — исключать из нее искусственные устройства, вроде военной, бытовой техники. Г. Н. Волков определяет технику как систему искусственных органов деятельности общества, его власти над природой. Техника исторически возникает и развивается посредством опредмечивания в природном материале трудовых функций, опыта, знаний на основе познания и использования сил и закономерностей природы<sup>36</sup>. Техника и орудия труда, прежде всего, — важнейший показатель развитости общества как субъекта. Производительные органы, по Марксу, есть «материальный базис» каждой особой общественной организации. Они предметно обнаруживают степень практического господства над природой. При анализе элементов техники выделяется совокупность активных и пассивных устройств, в зависимости от того, применяются ли они для изменения объекта или входят

в состав условий, обеспечивающих изменение объекта субъектом. С одной стороны, орудия общественной деятельности, с другой — сосудистая система производства, транспорт, производственные здания, средства связи и т. д. Активная техника с точки зрения логической последовательности ее «структурных звеньев» включает орудия производства, орудия умственного труда, орудия жизнедеятельности человека, производственные машины, управляющие орудиями производства, аппараты управления производственным процессом в целом и другие звенья, появляющиеся в процессе исторического развития общественной практики<sup>37</sup>.

Стало быть, диалектика общества-субъекта и части природы — объекта, рассмотренная со стороны материального взаимодействия, предстает как единство «распредмечивания» предметов природы, превращения их в объекты деятельности и далее в «органы человеческой воли», и «опредмечивания» — воплощения исторически развивающихся целевых установок в материальную действительность. Объект по мере изменения его естественной формы переходит в субъект, а субъект превращает все увеличивающуюся (вглубь и вширь) часть природы в объект. Изменение вещественных элементов, «костной и мускульной системы производства», революции в технике — важнейший момент развития производительных сил, развития общества как субъекта. От орудий ручного труда через машинную технику к автоматической технике идет изменение «органов общественной практики». Соответственно изменяется и технологический способ производства (отличный от общественного способа производства), приобретая облик собирательного, земледельческого, промышленного и далее, видимо, информационного. Материальная сторона культуры («цивилизация») движется от агросферы через техносферу к ноосфере. Гипотетичность понятия «ноосфера» не исключает вероятности становления такой реальности в субъектно-объектном мире.

Таким образом, современная революция в технике (и науке) изменяет технический базис общества, охватывая переворот в средствах труда, видах энергии, технологии производства. Она вносит принципиальные изменения в субстратную основу субъекта-общества, перестраивает его технологическую структуру. Происходит предвиденный Марксом выход человека из сферы непо-

средственного производственно-технологического процесса. Философское обобщение, «диалектическая обработка» истории техники на фоне современной технической революции, показывает, как развивается субстратная сторона субъекта, ибо развитие техники есть превращение объекта в материальные органы субъекта. Преобразованный объект становится с функциональной стороны частью субъекта, единой по своей субстанциональной основе с природой, материей вообще. Субъект-общество в свою очередь приобретает материальные возможности для расширения воздействия на природу, превращение ее в объект действия. Автоматическая техника, возникшая на машинной основе, в высшей степени ускорила этот процесс, захватив сферу не только материального, но и духовного производства. Наряду со специфическими земными техническими устройствами ныне интенсивно создаются орудия, пригодные к функционированию во внеземных условиях. Следовательно, взаимодействие субъекта и объекта на уровне «общество — природа» начинает выходить за пределы «геоцентризма».

Достижения в освоении космоса ощутимо влияют на использование в земных условиях процессов, которые в естественном виде присущи космическим образованиям (сверхнизкие и сверхвысокие температуры, плазменные состояния и т. п.). Многосторонний процесс превращения природы в «неорганическое тело» общества открывает бесконечно разнообразные перспективы. «Вступление в космическую эру свидетельствует о том, что в истории общества происходит коренной перелом, что возврата к геоцентризму как форме общественной практики и познания (и даже существования человечества) уже нет. Человечество в силу своих материальных потребностей вынуждено встать на путь космизации, сбросить с себя тысячелетние оковы геоцентризма и прокладывать себе нелегкий путь в безбрежные просторы во Вселенной»<sup>38</sup>.

История становления общества как субъекта, история его производительных органов,— все это в плане исторического исследования требует еще огромных усилий. В нашу же задачу не входит изучение развития самого общественного субъекта и его производительных органов. Нас интересует развитие философских взглядов по поводу субъекта и объекта. Философия пришла к пониманию становления общества в целом (субъекта) как процесса предметной деятельности. Все расширяю-



щаяся часть природы предстает с этой точки зрения в виде предмета деятельности (объекта), преобразование которого превращает природный материал в средства производительного (средства производства) и непродуктивного (средства потребления). Обмен веществ общества с природой (труд) во внутриобщественном плане получает социально-конкретное выражение.

### Познавательное отношение

Мы рассматривали связь субъекта общества с объектом-частью природы как материальное взаимодействие. Между тем только то материальное взаимодействие может быть практическим взаимодействием, которое опосредовано сознанием, целенаправлено. Связь субъекта и объекта, в своей сущности практическая, есть единство материальной и идеальной сторон. Однако материя существует до всякого сознания и не нуждается в нем для своего существования, тогда как при всей гносеологической первичности материальной деятельности перед идеальной не может быть практики без сознания, без отражения и целеполагания. Примечателен вывод из известного Марксова сравнения «самого плохого архитектора» с «наилучшей пчелой». «В конце процесса труда получается результат,— заключает Маркс,— который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально»<sup>39</sup>. В этом, в частности, отличие практического взаимодействия от всякого материального взаимодействия тех или иных систем.

Труд в собственном смысле невозможен без целеполагания, без сознания, которое производно от материально-практического взаимодействия субъекта и объекта. Маркс и Энгельс, рассматривая «первичные исторические отношения», выделяют как первый исторический акт — производство средств, необходимых для удовлетворения потребностей, далее отмечают порождение новых потребностей, производство других людей, соответствующий производительным силам способ общения (производственные отношения). «Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первичных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и «сознанием»»<sup>40</sup>. Сознание вообще — общественный продукт, оно есть от-

ражение, изначально — «осознание существующей практики»<sup>41</sup>. В «Немецкой идеологии» говорится о практике как «обработке природы» и «обработке людей» людьми. Сознание в качестве порождения труда есть знание. «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, — писал Маркс, — это — знание. Знание есть его единственный акт. Поэтому нечто возникает для сознания постольку, поскольку оно знает это нечто»<sup>42</sup>. Мы отвлеклись пока от оценок Маркса и Энгельса, которые они дают человеческому общению. Потребность в общении — колоссальный стимул, вызывающий появление сознания и языка. Само же общение формируется как специфическое, трудовое общение, общение по поводу «обработки природы».

Следовательно, на уровне «общество — природа» активное отношение субъекта к объекту дано не только в предметно-чувственной, но и в неотделимой от нее познавательной сфере. Предметно-чувственное воздействие субъекта на объект пронизано познанием; познавательное отношение субъекта к объекту определено предметно-чувственной деятельностью. Отражение мира — активный процесс, оно невозможно без опережающего момента. Источник активности отражения — практика, предметно-чувственная деятельность. В практике взаимодействуют материальная и идеальная стороны на основе материальной. Если искусственные органы субъекта — опредмеченное знание, то знание, в свою очередь, определено содержанием предметной деятельности, в своем рационально-теоретическом виде опосредованно орудийно. Предметно-чувственная деятельность, как специфическое отношение субъекта и объекта, будучи материальной в «субстанциональном» плане, включает в себя «функционально» идеальное. Материальное — объективная реальность, идеальное — субъективная реальность. Категория объективного шире категории объекта, а категория субъективного уже категории субъекта. Применительно к взаимодействию общества и природы в целом эти категории совпадают с категориями материального и идеального, хотя в иных аспектах, при всей их близости по содержанию, отличаются друг от друга.

Общество, взятое в его генетическом и системно-структурном аспекте, как образование, имеющее историю, которая в «снятом» виде сохраняется в каждую

конкретно-историческую эпоху, есть субъект практического действия и субъект познания. «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни,— замечали Маркс и Энгельс.— Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их материальных действий»<sup>43</sup>. Общество выступает субъектом познания потому, что оно является субъектом практического действия.

По нашему мнению, признание общества в качестве субъекта познания сохраняет правомерность при строгом проведении принципа единства общего, особенного и единичного. Абсолютизация любого элемента системы «субъект» приводит к ошибкам. Было бы неверным принимать за адекватную интерпретацию марксистской точки зрения мысль о том, что «**подлинным субъектом**» практической деятельности и возникающего на ее основе мышления является человеческое общество, не человек как индивидуум, а общественное человечество»<sup>44</sup>. Не менее «подлинным субъектом» познания является человек, в мозгу которого происходит и переработка материального в идеальное, и актуализация добытых предшествующим познанием результатов, закрепленных в языке культуры.

Абсолютизация общества как субъекта познания ведет к ликвидации проблематики, уже гениально очерченной гегелевской «Феноменологией духа»,— диалектики общего, особенного и единичного в историческом развитии познания. Эту проблематику неоднократно характеризовал Энгельс, указывая на сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием, в индивидуальном сознании<sup>45</sup>, на повторение в индивидуальном развитии понятия его исторического развития<sup>46</sup>. Энгельс дал характеристику субъекта познания с учетом диалектики общего и отдельного: «Есть ли это мышление отдельного единичного человека? Нет. Но оно существует только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей»<sup>47</sup>. Он показал, что суверенное и неограниченное по своей природе мышление «несуверенно и ограничено по отдельному осуществлению»<sup>48</sup>.

Мы убеждены в том, что придание атрибута «подлинности» только обществу как субъекту познания — источник теоретической ошибки Э. В. Ильенкова, содержащейся в превосходной, в целом, статье «Идеальное». Вот что говорится там относительно идеального: «...Идеальное как общественно-определенная форма деятельности человека, создающей предмет определенной формы, рождается и существует не «в голове», а с помощью головы в реальной предметной деятельности человека как действительного агента общественного производства. Поэтому и научные определения идеального получаются на пути материалистического анализа «анатомии и физиологии» общественного производства, материальной и духовной жизни общества, и ни в коем случае не анатомии и физиологии мозга как органа тела индивида»<sup>49</sup>.

Однако методологические принципы, эмпирический материал и теоретические выводы основоположников диалектического материализма показывают, что решение проблемы — не в противопоставлении предметной и нервно-физиологической деятельности. И та и другая только в единстве образуют материальную основу сознания. Это во-первых. Во-вторых, «анатомия и физиология» общественного производства, предметная деятельность не более идеальны, чем анатомия и физиология мозга. В-третьих, Э. В. Ильенков прав, говоря, что Маркс понимает «голову», в которой происходит преобразование материального в идеальное, не натуралистически. Но он не прав, ограничивая деятельность «головы» нервно-физиологической деятельностью. Маркс отнюдь не сводил психическое к нервно-физиологическому. Одностороннее понимание субъекта познания приводит Э. В. Ильенкова к мысли о бытии идеального вне головы человека. Между тем идеальное существует лишь как нематериальное, как функция материального в виде субъективной реальности. Маркс, позицию которого разделял Э. В. Ильенков, писал: «Так как процесс мышления сам вырастает из естественных условий, сам является естественным процессом, то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаясь только по степени, в зависимости от зрелости развития и, в частности, развития органа мышления»<sup>50</sup>.

При характеристике общества как субъекта нас интересует отражение природы, обусловленное практиче-

ски познание ее законов и процессов. Будучи отражением, познание оказывается и средством изменения, преобразования объекта, а через объект — природы вообще. Первоначально вплетенное в непосредственную предметно-чувственную деятельность, познание с отделением умственного труда от физического приобретает относительно самостоятельный характер. Познавательное отношение общества к природе постепенно становится научно-теоретическим. Научно-теоретическая форма отражения и целеполагания развивается особенно интенсивно с превращением труда в промышленно-индустриальный труд в рамках капиталистического общества. Как отмечал Маркс, «тенденция капитала заключается в том, чтобы придать производству научный характер»<sup>51</sup>, наука выступает как «всеобщая производительная сила общественного мозга». Правда, при капитализме наука «не существует в сознании рабочего, а посредством машины воздействует на него как чуждая ему сила, как сила самой машины»<sup>52</sup>. Тем не менее познавательное отношение субъекта к объекту как отношение общества к части природы становится все более и более научно-теоретическим, содержательное знание и целеполагание основывается на постижении законов природы.

Говоря о теоретическом и практическом отношении человека к природе, Маркс указывает на «естественное знание и промышленность»<sup>53</sup>. Развитие познания природы подтверждает справедливость оценки познания как отражения активного и целенаправленного. Активность общества-субъекта относительно познания природы заключается в движении знания от эмпирического уровня к теоретическому, в переработке данных эмпирии в теорию (на основе конкретно-исторической практики). С содержательной стороны это есть движение от явления к сущности, от сущности первого порядка к сущности второго порядка и т. п. «Научные истины всегда парадоксальны, если судить на основании повседневного опыта, который улавливает лишь обманчивую видимость вещей»<sup>54</sup>.

С диалектико-материалистической точки зрения открылась возможность понять познание объекта во всей его сложности, противоречивости, относительной самостоятельности гносеологического взаимодействия субъекта и объекта. Стало ясно, что разделение труда приводит к появлению групп специалистов-ученых, усиливая

ми которых и осуществляется общественное познание объекта. Сама научно-теоретическая деятельность требует особого материально-технического оснащения. Научно-техническая революция XX в. привела к развитию «научной практики», сравнимой по своим масштабам с производственно-промышленной практикой. Научный прогресс порождает специфические отрасли производства (атомная энергетика, радиоэлектроника и т. д.). Наука становится производительной силой, и ее отдача зависит теперь от характера социального строя.

Развитие познания объекта субъектом делает «текущей» границу между эмпирическим, опытным знанием и теоретическими обобщениями. Подвижность границы между теоретическим и эмпирическим уровнями зависит от развития субъекта в практическом и теоретическом отношениях, от степени познавательного проникновения субъекта в объект. Эмпирическое знание фиксирует факты действительности и, следовательно, невозможно вне индивидуального чувственного познания, вне наблюдения, эксперимента и т. п. Эмпирическое знание отнюдь не сводится к чувственному знанию, оно оказывается конкретно-историческим единством непосредственного и опосредованного. Факты действительности, т. е. определенные ее фрагменты, отраженные и включенные в систему существующего знания, становятся фактами науки. Отождествление же факта действительности с фактом науки — один из гносеологических источников идеализма. Показательна в этом отношении, например, позиция итальянского историка Э. Сестана. В докладе на XIII Международном конгрессе исторических наук (1970) он говорил: «Прекрасно известно, что «факт», «событие» не являются реальностями сами по себе. Это продукт нашего мозга... Сама попытка определения факта, события, случая (назовите их как угодно) является безнадежной и неизбежно ведет к тавтологии: факт, о котором ни один человеческий мозг не имеет представления, не является свершившимся...»<sup>55</sup>.

Между тем факты объективной действительности как фрагменты ее структуры и процессы есть именно объективные факты. Движение же от фактов науки, от эмпирии, от конкретного к абстрактному означает подготовку для движения познания от абстрактного к конкретному, для воссоздания внутренних связей объекта. Теоретическое овладение объектом как раз и «заклуча-

ется в том, чтобы видимое, лишь выступающее в явлении движение свести к действительному внутреннему движению»<sup>56</sup>. По нашему мнению, совокупность зафиксированных в описании непосредственно и опосредованно данных фактов и образует собственно эмпирический уровень познания, связывающий общество как субъект познания с объектом через предметно-чувственную деятельность по преобразованию природы. Переработка эмпирии в теорию дает возможность в соответствующих случаях обнаружить закон. Применительно к естествознанию Ф. Энгельс говорит, например, о фактах как различных предметных формах и различных формах материи<sup>57</sup>.

По мере своего познавательного углубления в объект субъект сталкивается с фактами, отличными от тех, с которыми он имеет дело при освоении макромира. В связи с этим пишут о возрастании ненаглядного эмпирического материала. Нам представляется, что если не отождествлять гносеологическую категорию «эмпирическое знание» с категорией «наглядное» (содержание этой категории безусловно входит в «снятом виде» в содержание категории «эмпирическое знание»), вряд ли можно говорить об уменьшении удельного веса наглядности по мере прогресса познания природы. Речь может идти о качественном изменении наглядности, о переходе к постижению объектов иного уровня, наглядное обнаружение которых требует иного оснащения гносеологического субъекта. Таковы, например, квантовые объекты.

На деле возрастающая абстрактность теоретического познания (физические, квантово-механические и т. п. теории), «удаление» от непосредственной данности, проникновение в глубь объекта гносеологически означает и расширение наглядности вообще, важнейшим проявлением которой служат модельно-наглядные представления. Они находятся в изоморфном отношении к объекту, тогда как для теории характерно понятийное отношение. Одно дело — химическая формула в ее отношении к молекуле, другое — химическая теория в целом, отражающая закон химического процесса. Да и характеризуя «чувственное отражение», надо, как показал, в частности, А. М. Коршунов, различать «первичную» и «вторичную» формы этого отражения.

«К числу «первичных» относятся восприятия и вос-

производящие представления. Их особенность состоит в том, что здесь преобладает репродуктивный момент. Образ связан с непосредственным воспроизведением объекта, отражением его через повторение прошлого опыта... К уровню «вторичных» можно отнести большой класс чувственных образов, сложившихся при ведущей роли мысленных программ. Чувственные данные служат как бы строительным материалом для создания образа. Решающим фактором, следовательно, становится в этом случае не непосредственное взаимодействие субъекта с объектом, а мысленные задачи. В научном познании к числу «вторичных» можно отнести так называемые модельные (воображаемые) представления... К уровню «вторичного» чувственного отражения следует отнести и образы-представления, выражающие цель, предваряющие результат деятельности. В этом случае образ в сознании субъекта формируется до того, как то или иное явление, которое этот образ выражает, возникает в реальной деятельности субъекта или в реальном природном процессе. Отсутствие в момент формирования образа цели, образа-плана непосредственно данного объекта и определяет важнейшую роль мышления в их становлении»<sup>58</sup>.

Общество в качестве относительно самостоятельного гносеологического субъекта, как показывает диалектико-материалистическая философия, связано с объектом с помощью материальных средств и материальных условий познания. По мере теоретического освоения объекта субъектом роль практики — основы познания вообще — раскрывается все шире и глубже. Формируются многообразные материальные средства познания. Они образуют главную часть того, что ныне именуют условиями познания. Учет условий познания приобретает специфическое значение, например, при переходе от макромира к микромиру. Это связано с тем, что свойства соответствующих объектов (элементарных частиц и т. п.) раскрываются во взаимодействии с приборами макроскопического характера.

По нашему мнению, относительно общества как субъекта познания условиями познания, конкретизирующими взаимосвязь субъекта и объекта, являются материальные средства, свидетельствующие о развитии общества как субъекта практического действия и непосредственно раскрывающие связь практического и познава-



тельного моментов в деятельности коллективного субъекта. «Прибором можно назвать,— пишут Ф. В. Лазарев и М. К. Трифонова,— познавательное средство, представляющее собой искусственное устройство или естественное материальное образование, которое человек в процессе познания приводит в специфическое взаимодействие с исследуемым объектом с целью получения о последнем полезной информации»<sup>59</sup>. Мы не можем согласиться с расширительным определением условий познания, предложенным, например, Г. И. Нааном и В. В. Казютинским, которые в состав условий познания астрономических объектов на эмпирическом уровне включают «всю совокупность астрономического инструментария со всеми его аксессуарами (регистраторами и анализаторами излучения и т. д.)», а на теоретическом уровне — «сеть» физических понятий, теорий, концепций, «набрасываемых» на Вселенную в ходе ее изучения<sup>60</sup>. «Сеть» теорий — не условие познания, а само познание, как оно функционирует на уровне общества — субъекта познания.

Мы присоединяемся к выводу А. С. Кармина и И. А. Майзеля о том, что в современной науке должны максимально полно учитываться деятельность человека, применяемые им средства познания, вплавленные в познавательную реальность. «Перед человеком предстает не «чистый» объект, а система «объект — субъект». Грань между ее компонентами существует, но не является абсолютной»<sup>61</sup>. Ситуация, зафиксированная в концепции дополнительности Н. Бора, подтверждает именно этот вывод.

Гносеологическое взаимодействие субъекта и объекта на уровне общества и природы, в принципе объясненное подлинно научно основоположниками диалектического и исторического материализма, раскрывает себя в качестве творческого отражения, идеального воссоздания субъектом сущностей объекта все более и более глубокого порядка. Активность субъекта возрастает гносеологически, расширяются и углубляются масштабы идеальной субъективной деятельности. Но именно посредством ее достигается адекватное познание объекта, объективная истина в ленинском понимании знания, содержание которой не зависит ни от человека, ни от человечества. Активность познания, в данном случае теоретического познания природы, как раз и проявляется в

переработке эмпирии в теорию, в движении от эмпирического уровня общественного познания к теоретическому, как и в обратном движении — от теории к эмпирии, в целеполагании, предопределяющем рамки эмпирических исследований. Эмпирический и теоретический уровни относительно общества как субъекта познания различаются по способу воссоздания объекта идеально; это деление не совпадает с различием чувственного и рационального моментов, равно как и с различием статического отражения объекта и отражения его в единстве структурно-генетических отношений. В пределах теоретического отражения используются и логический, и исторический способы воспроизведения объекта. Наука, высшая форма познания, идеального овладения объектом, существуя посредством естественных и искусственных знаковых языковых систем, дает целенаправленное отражение объекта, превосходит пути его развития и практического преобразования.

Активность познания обуславливает в конечном счете выход за пределы практически освоенной предметной области. Теоретическое познание, имея дело с абстрактными объектами, на основе практического материала открывает и исследует сферы реальности, предметно-чувственное воздействие на которые осуществляется позднее. Это значит, что объект практического действия и объект познания относительно общества в целом — неотждественные реальности. Объект познания может быть шире и уже объекта практического действия. С одной стороны, например, нам известны многие процессы в космосе, пока еще не освоенные практически. С другой — люди выплавляли металл, не зная физических и химических законов, поднимали тяжести, не зная законов рычага и т. д.

Философия, раскрыв практическое происхождение сознания и познания, дала возможность понять постижение объекта субъектом в единстве содержательного и операционального аспектов как восхождение от конкретно-чувственного к абстрактно-всеобщему и восхождение от абстрактно-всеобщего к конкретно-всеобщему. Практика — основа, цель и критерий этого «перелива» познания, гносеологической и логической функций диалектико-материалистической философии. Для характеристики ее гносеологической функции чрезвычайно важное значение имеет содержание первой главы первого

тома «Капитала», анализ Марксом формирования понятия стоимости в связи с вычлениением практических отношений равенства. Маркс говорит, что уже Аристотель обнаружил в выражении стоимости товаров отношение равенства. Но только Маркс сумел понять, какова эта «общая субстанция», какова природа стоимости. «Сила абстракции» гения Маркса проявилась «в таком обществе, где товарная форма есть всеобщая форма продукта труда и, стало быть, отношение людей друг к другу как товаровладельцев является господствующим общественным отношением»<sup>62</sup>. Нам в данном случае важно показать, что восхождение от конкретного к абстрактному, переработка материального в идеальное, в сущности, и начинается с фиксации данных непосредственно практических отношений типа равенства, с вычлениения свойств, суть которых и раскрывается силой человеческой мысли.

Маркс пишет: «Для большей наглядности иллюстрируем это на примере тех мер, которыми измеряются товарные тела как таковые, т. е. как потребительные стоимости. Голова сахара как физическое тело имеет определенную тяжесть, вес, но ни одна голова сахара не дает возможности непосредственно увидеть или почувствовать ее вес. Мы берем поэтому несколько кусков железа, вес которых заранее определен. Телесная форма железа, рассматриваемая сама по себе, столь же мало является формой проявления тяжести, как и телесная форма головы сахара. Тем не менее, чтобы выразить голову сахара как тяжесть, мы приводим ее в весовое отношение к железу. В этом соотношении железо фигурирует как тело, которое не представляет ничего, кроме тяжести. Количества железа служат поэтому мерой веса сахара и по отношению к физическому телу сахара представляют лишь воплощение тяжести, или форму проявления тяжести. Эту роль железо играет только в пределах того отношения, в которое к нему вступает сахар или какое-либо другое тело, когда отыскивается вес последнего. Если бы оба тела не обладали тяжестью, они не могли бы вступить в это отношение, и одно из них не могло бы стать выражением тяжести другого. Бросив их на чаши весов, мы убедимся, что как тяжесть оба они действительно тождественны и потому, взятые в определенной пропорции, имеют один и тот же вес. Как тело железа в качестве меры веса представляет по отноше-

нию к голове сахара лишь тяжесть, так в нашем выражении стоимости тело сюртука представляет по отношению 'к холсту лишь стоимость'<sup>63</sup>.

Движение от эмпирии к теории и наоборот — движение, связанное с возникновением науки; оно образует с начала формирования науки суть того, что применительно к познанию в целом характеризуется как восхождение от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному. В развитии научного знания речь идет о взаимодействии уровней познания объекта. В современной литературе восхождению от конкретного к абстрактному пока что «не везет» как в смысле интереса к разработке этого способа познания, так и в смысле глубины разработки. «Восхождение от конкретного 'к абстрактному трактуется в литературе по-разному: и как обобщение, и как абстрагирование, и как анализ, и как переход от чувственного знания о предмете в целом к знанию о его сторонах и составляющих и т. д.»<sup>64</sup>. Между тем это восхождение, на наш взгляд, не что иное, как проявление гносеологической функции марксистско-ленинской философии — «переработка созерцания и представления в понятия»<sup>65</sup>.

Теоретическое возвышение к сущности, познание законов, т. е. восхождение от абстрактного к конкретному, столь всесторонне раскрытое в работах Э. В. Ильенкова и выражающее, по сути, логическую функцию диалектико-материалистической философии, выступает в 'качестве метода познания лишь в единстве с движением знания от конкретного к абстрактному. Только в единстве «восхождений» возникают вопросы, образующие научную проблему («знание о незнании»), разрешение которой порождает новый виток в развитии теории, обогащает опыт как единство знания и его практического воплощения.

По поводу понятия опыта интересны соображения В. И. Иванова. «В истории философии явственно обозначились две тенденции в понимании опыта. Первая... сводится к пониманию опыта как совокупности чувственных данных и впечатлений, которые каждый индивид получает с помощью имеющихся у него органов чувств. Второе определилось позже в связи с развитием позитивного естествознания и выразилось в трактовке опыта как эксперимента, т. е. особой процедуры в составе естественнонаучного познания»<sup>66</sup>.

Проблема опытного знания остро вырисовывается там, где объект чувственно дан, но не познан. И далее — когда опыт понимается как жизненный опыт, переживание отношения человека к миру, «смысловое поле»<sup>67</sup>. В. Г. Иванов подчеркивает, что опыт выступает в качестве особой формы освоения мира, определяющим свойством которой оказывается способность ассимилировать явления бытия как факты жизнедеятельности, опыт характеризует отношение «прошлых фаз жизнедеятельности субъекта к последующим»<sup>68</sup>. Речь идет о практической и познавательной деятельности, объективации прошлого, схем деятельности, ее алгоритмов. «В составе непосредственно осуществляемой деятельности опыт образует слой прошлого, актуализированный в настоящем для выполнения целей, ориентированных в будущее»<sup>69</sup>.

Методологически характеристика познавательного отношения субъекта к объекту на рассматриваемом уровне «схватывается» понятиями восхождений от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному. Эти два способа образуют в своем единстве метод, реализуют методологическую функцию философии практики, создавая форму для разрешения познавательных противоречий. Заметим, что термин «методология» обозначает и учение о методе, и сам метод как совокупность приемов и способов познания и практического действия, приемов и способов выделения предмета из объекта.

По сию пору не прекращается дискуссия о том, как понимать известные высказывания Маркса по поводу способа исследования и способа изложения. Тем более, что сам Маркс предупреждал, что идеальное отражение жизни материала в «Капитале» порождает иллюзию, «что перед нами априорная конструкция»<sup>70</sup>. В чем дело? Видимо, в способе изложения. Мало кто обращает внимание на следующее. Маркс в «первом варианте» «Капитала» замечает: «необходимо будет впоследствии... исправить идеалистическую манеру изложения, которая может породить видимость, будто речь идет лишь об определениях понятий и о диалектике этих понятий»<sup>71</sup>. Мы думаем, что в качестве способа изложения Маркс взял способ восхождения от абстрактного к конкретному, абсолютизация которого и может породить видимость априорной конструкции. На этом споткнулись в оценке «Капитала» Дюринг, Михайловский, Маркузе и другие.

### Ценностное отношение

Движение от субъекта к объекту и от объекта к субъекту идет как постоянное возникновение и разрешение противоречия между ними в материальной и идеальной сферах. Это движение, от коллизий и антагонизмов которого, связанных со структурой субъекта, мы пока отвлекаемся, порождает единство (включающее противоположность) субъекта и объекта, общества и природы, имеющееся в промышленности. Орудия труда, производительные органы общественного субъекта в целом — показатель его развития и тем самым показатель степени освоения природы, превращения ее в объект практического действия. Категории, понятия вообще, будучи отражением мира, являются ступеньками выделения человека из природы. Учитывая это, следует признать, что взаимодействие субъекта и объекта, помимо практического и познавательного аспектов, имеет еще один аспект, выявляющий как бы механизм связи практического и познавательного взаимодействия субъекта и объекта, а именно ценностный аспект.

Многосторонняя ценностная проблематика сравнительно давно привлекает внимание философов. Со времени неокантианцев Баденской школы сложилась специфическая «теория ценностей», аксиология (термин впервые употреблен в 1902 г. французским философом П. Лапи, разделившим теорию морали на учение о ценностях и учение о благе: аксиологию и эвдемологию). От неокантианства и «философии жизни» аксиологическая нить тянется к феноменологии, прагматизму, «реалистическим» школам. В наше время, пожалуй, нет ни одного философского течения, которое бы игнорировало ценностную проблематику. Вот как определяет понятие ценности Г. Риккерт: «Блага и оценки не суть ценности, они представляют собою соединение ценностей с действительностью. Сами ценности, таким образом, не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»<sup>72</sup>. С этой точки зрения субъект и объект принадлежат к единой «действительности» и «ценности». Указанное отношение Риккерт именует «подлинно мировой проблемой». «Мы должны,— говорит он,— истолковать смысл субъекта

и его оценок в научной, художественной, социальной и религиозной жизни под углом зрения ценностей, тщательно избегая всякого субъективирующего понимания действительности»<sup>73</sup>. Собственно, проблема смысла как проблема смысла жизни или, по терминологии В. Виндельбанда, «ценности жизни» и составляет содержание неокантианской аксиологии. Ценности характеризуются, с одной стороны, как потусторонние «значения», с другой — как нечто, воплощенное в культурных образованиях и прежде всего в формах общественного сознания.

В марксистской философской литературе проблема ценности разрабатывается неравномерно. Например, специфика ценности в искусстве изучена и охарактеризована эстетикой глубже, чем исследована всеобщая природа ценности и акта оценки вообще. Более того, общепhilosophический характер категории ценности нередко оспаривается, ей приписывается частноphilosophическое содержание. Существуют различные точки зрения по поводу самого феномена ценности, из которых наиболее обоснованными являются следующие.

Во-первых, ряд авторов (В. П. Тугаринов, С. И. Попов, Г. Я. Головных, В. А. Василенко, А. Ф. Шишкин), при некоторых несущественных различиях, определяют ценности как материальные и духовные объекты или их свойства, способные удовлетворить материальные и духовные потребности субъекта (общества, класса, отдельной личности). В. П. Тугаринов, в частности, пишет: «Ценности суть предметы, явления и их свойства, которые нужны (необходимы, полезны, приятны и пр.) людям определенного общества или класса и отдельной личности в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов, а также — идеи и побуждения в качестве нормы, цели или идеала»<sup>74</sup>.

Во-вторых, другие исследователи (Б. А. Чагин, М. С. Каган, В. Н. Шердаков, А. Г. Харчев, С. Ласло, А. Ф. Еремеев) принимают в качестве ценности отношение, причем одни (М. С. Каган, А. Ф. Еремеев) — отношение объекта к субъекту, другие (Б. А. Чагин, А. Г. Харчев, С. Ласло) — отношение субъекта к объекту. Так, М. С. Каган полагает, что «ценность объекта — это и есть его отношение к субъекту, его роль в человеческой жизнедеятельности»<sup>75</sup>. А. Г. Харчев, напротив, подчеркивает, что отношение объекта к субъекту — сфера содержания, а движение от субъекта к объ-

екту — сфера удовлетворения потребностей, ценностное отношение<sup>76</sup>.

В-третьих, некоторые ученые (А. М. Бакурадзе, И. С. Нарский) сводят ценности к идеалам. «Ценности,— заключает И. С. Нарский,— это идеалы общественной, а на этой основе и личной деятельности»<sup>77</sup>.

В-четвертых, по мнению, например, О. Г. Дробницкого, ценность — социальное отношение превращенного характера, а ценностное сознание — не более как донаучное сознание. С этой точки зрения проблема ценности оказывается «мнимой — за ней скрывается ряд совершенно других философских и социологических вопросов»<sup>78</sup>.

Ценностная проблематика в работах основоположников диалектико-материалистической философии, независимо от употребления самого термина «ценность», выглядит очень широкой по содержанию. Известно, что свойства вещей обнаруживаются как в отношениях вещей друг к другу, так и в отношениях их к субъекту действия и познания. Методологически важно иметь в виду следующее положение: «Отношение одной вещи к другой есть отношение этих двух вещей между собой, и о нем нельзя сказать, что оно принадлежит той или другой из них. Способность вещи есть, наоборот, нечто внутренне присущее вещи, хотя это внутренне присущее ей свойство может проявляться только в ее отношении к другим вещам. Так, например, способность притягивать есть способность самой вещи, хотя эта способность остается «скрытой», пока налицо нет таких вещей, которые могли бы быть притянуты»<sup>79</sup>. Отношение субъекта к объекту содержит подвижные границы «втягивания» природы в сферу преобразовательной деятельности объекта. Эти границы, мера освоения природы, и образуют, по нашему мнению, ту сторону практического взаимодействия, которая может быть названа ценностным отношением. Речь идет об объективном отношении, моменте практического взаимодействия общества и природы. Предметы, преобразуемые практически, выступают реально в качестве ценностей, носителей ценностных свойств, которые и раскрываются в отношении к субъекту.

С этой точки зрения ценностное отношение как сторона практического взаимодействия общества и природы является в такой же степени родовым отношением,



независящим от специфического его проявления в той или иной общественной формации, в какой родовым отношением является сам труд, субстанция человеческой жизни вообще, вечное ее условие. Это родовое отношение социально по своему происхождению, как социальные и ценностные свойства, проявляющиеся в нем. Вещество природы приобретает ценностные свойства в процессе его практического преобразования. «Свойство магнита притягивать железо стало полезным лишь тогда, когда при помощи его была открыта магнитная полярность»<sup>80</sup>, — пишет Маркс. Естественные свойства только благодаря человеческому труду превращаются в фактор общественной жизнедеятельности: даже потребление воды обществом опосредовано соответствующей, усложняющейся исторически ее обработкой; даже потребление воздуха опосредовано существующей на земле цивилизацией, причем это опосредование пока что приносило немало отрицательного.

Итак, совокупность предметов, обрабатываемых обществом (объект), приобретает общественное содержание, выступает по отношению к обществу как ценность. Ценностные свойства в качестве социальных свойств раскрываются в отношении к субъекту. Материальные ценности — это «бытие вещей для человека». Естественные свойства вещей образуют предпосылку ценностей, но именно только предпосылку. «Определенная структура кремния, благодаря которой он при ударе может распадаться на призматические пластинки и давать острые режущие края, — пишет С. Ласло, — явилась объективной основой для появления режущих орудий. Значит кремень может быть «режущим», «острым», если открыть и перевести его естественные свойства на язык потребностей людей, превратить их в социальные»<sup>81</sup>.

Объективное ценностное отношение обуславливает ценностный аспект познания. Вся человеческая практика входит в полное определение предмета, через практику втягивается в сферу познания содержание познаваемого объекта. Границы же практики, взятой во всемирно-историческом плане, мера практического освоения природы, в основе образуют границы познавательного ее освоения. Ценностное отношение, следовательно, будучи всеобщей стороной взаимодействия субъекта и объекта, раскрывается и как сторона познавательного отношения, как тот «антропоморфизм», который свиде-

тельствует о практическом происхождении познания природы. Хотя идеальное научное отражение природы выходит за пределы практически освоенной действительности, тем не менее активность познания не может быть абсолютно беспредельной. В конечном счете она наталкивается на ценностные границы всемирно-исторической практики. Так, например, «космологический горизонт», далее которого субъект познания не проникает, зависит от развития современного производства, создания соответствующих приборов и установок, способных преодолеть тот или иной предел постижения Вселенной.

Ценностные свойства объекта раскрываются вследствие специфической активности формирующегося субъекта. Если, с одной стороны, свойства принадлежат объекту, то, с другой, они принадлежат субъекту, обществу, создаются и раскрываются во взаимодействии общества и природы. Практика и познание, будучи с содержательной стороны обусловлены объектом, детерминируются вместе с тем субъектом, складывающимися и воспроизводящимися его потребностями. Материальные потребности общества представляют систему зависимостей общества от природы в границах производства потребительных стоимостей (идет ли речь о создании материальных продуктов производительного или индивидуального потребления). «На чем основывается вся система потребностей — на мнении или на всей организации производства? Чаще всего потребности рождаются прямо из производства или из положения вещей, основанного на производстве»<sup>82</sup>, — пишет Маркс. В категории потребности фиксируется зависимость субъекта от объекта в пределах их взаимодействия. Осознанная потребность выступает в виде интереса, в данном случае в виде интереса общества. Интерес, а через него потребность, становится одним из ведущих стимулов к действию. «Никто не может сделать что-нибудь, не делая этого вместе с тем ради какой-либо из своих потребностей и ради органа этой потребности»<sup>83</sup>. Это замечание справедливо и по отношению к действию общества в целом.

А. Маргулис определяет потребности как необходимые объективные требования биологической или общественной системы, удовлетворение которых обеспечивает нормальное функционирование и развитие данной системы<sup>84</sup>. По нашему мнению, это наиболее верное

определение, которое логично дополняется признанием интереса в качестве формы выражения потребности, ее осознания. Потребность — объективная зависимость субъекта от объекта, зависимость, имеющая социальное происхождение. А. Маргулис подчеркивает тот факт, что потребность есть необходимость, хотя не всякая необходимость, естественно, есть потребность. Это необходимость в развитии субъекта. Потребность и необходимость — явления однопорядковые. Потребность и обусловливает объективно активность субъекта любого уровня. Она обусловливает действия общества в целом. Интерес в силу относительной самостоятельности сознания в известном смысле более широк по содержанию, ибо включает в себя отражение не только потребности, но и средства ее достижения, он переводит содержание потребности в цель.

Потребности и интересы являются определяющим фактором в механизме взаимосвязи практики и познания. Для наших целей важно подчеркнуть, что именно по отношению к субъекту, взятому в качестве субъекта потребностей и интересов, раскрываются ценностные свойства преобразованных предметов природы. Коль скоро субъект и его потребности имеют исторический характер, исторический характер имеют и ценности, полезные свойства, которые в качестве таковых «вызываются» из природных вещей посредством практического преобразования. Практика делает предмет полезным. Между тем на уровне обыденного донаучного сознания люди «приписывают предмету характер полезности, как будто присущей самому предмету, хотя овце едва ли представлялось бы одним из ее «полезных» свойств то, что она годится в пищу человеку»<sup>85</sup>.

Во взаимодействии с субъектом потребностей ценностные свойства обнаруживают продукты не только материального, но и духовного производства. В данном случае речь идет о производстве естественнонаучного знания. Ценностный аспект его обусловлен самой практикой, которая выступает и как основа познания, «и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку»<sup>86</sup>. Естественнонаучное познание включает в себя не только содержание объекта, но и меру его освоения. А мера практического освоения связана с потребностями. Ценностная заданность непосредственно определяет активность субъекта гносеологиче-

ски, в конечном счете определяя тот факт, что «сектор» теоретического освоения природы во все увеличивающемся масштабе превосходит «сектор» ее практического освоения, а наука находит в производственном процессе сферу своего применения. В рукописях 1861—1863 гг. Маркс подчеркивал, что уже капиталистическое производство превращает материальный производственный процесс «в применение науки в производстве — в науку, примененную на практике — но только подчиняя труд капиталу и подавляя его собственное умственное и профессиональное развитие...»<sup>87</sup>.

Ценностное стимулирование научного познания характеризовал, в частности, академик В. А. Амбарцумян в выступлении на XIV Международном философском конгрессе. «Если говорить об активности субъекта на эмпирическом уровне познания, то, конечно, постановкой все более изощренных экспериментов и наблюдений мы задаем природе все большее число вопросов, причем направленность этих вопросов зависит как от круга интересов субъекта, так и от существующей системы знаний. Бесчисленное множество экспериментов ставится таким образом, чтобы ответить «да» или «нет» относительно предсказания той или иной теории. Несомненно, направленность наших вопросов природе должна оказывать известное влияние и на характер общих представлений о природе, составляемых на основе полученных ответов»<sup>88</sup>.

Ценностное отношение, ценностные свойства раскрываются идеально в виде оценок. Оценочное познание в отличие от содержательного отражает способность материальных и духовных продуктов деятельности общества удовлетворять материальные и духовные потребности людей. Оценка в исходном пункте фиксирует пользу, вред, нейтральность объектов на основе их содержательного знания, а поэтому прямо или косвенно составляет нечто единое с содержательным знанием, образует момент всякого отражения. Оценка, раскрывающая значение материальных и духовных образований для субъекта, отражает потребности субъекта. Отражение природы, стало быть, оказывается более широким по объему, чем только отражение природы «самой по себе». В как бы «незаинтересованное» естественнонаучное познание явно или неявно входит оценка. Любопытный и, по нашему мнению, очень важный вывод

делает на этот счет М. Э. Омеляновский. «В классической физике наблюдаемые явления позволяли получить информацию (во всяком случае, в принципе) о поведении объектов независимо от взаимодействия их со средствами наблюдения (измерительными приборами). В квантовой физике наблюдаемые явления информируют также и об условиях эксперимента, от которых нельзя уже отвлечься в принципе, т. е. квантовые явления характеризуют не свойства объекта самого по себе, а всю экспериментальную ситуацию в целом. Образно говоря, с точки зрения квантовой физики экспериментирующий язык оказался не просто зрителем, но и актером в драме познания. Отсюда и возникли соответствующие вопросы о физической реальности»<sup>89</sup>.

В литературе достаточно полно проанализирована специфика оценочного знания, в том числе показано, что чувственный уровень оценки — это эмоциональный уровень. Эмоции, переживания своеобразно охватывают в плане положительного-отрицательного и т. д. значение материальных и духовных продуктов человеческой деятельности для общества. Эмоции, переживания, переведенные в сферу общественной психологии, образуют эмпирический уровень оценочных суждений. Из оценочных суждений вытекают нормы, предписания для выполнения тех или иных действий<sup>90</sup>. Причем нормы имеют значение не только в формах общественного сознания непосредственно отражающих общественные отношения, но и в естественной науке. Они вытекают из оценки, с точки зрения потребностей общества, преобразуемых практически природных процессов.

В границах диалектического взаимодействия субъекта и объекта оценочное познание играет огромную роль. «Познание потребности в еще реально не существующем предмете ставит задачу перед содержательным познанием,— пишет Р. Г. Кетхудов,— направляет его от сущности первого порядка к сущности второго и т. д. Содержательное познание в свою очередь делает возможным оценочное познание, и так в диалектической бесконечности они переходят друг в друга, обеспечивая тем самым бесконечность человеческого познания. Это две стороны единого процесса познания, которые не существуют друг без друга, которые нельзя отрывать друг от друга, абсолютизировать одну из них»<sup>91</sup>. Как в объективном ценностном отношении выражается практи-

ческое единство субъекта и объекта, так и в оценке выражается их идеальное единство. Ценностное отношение в материально-практическом и оценочном проявлениях обнаруживает направление взаимоизменения, разрешение возникающих между субъектом и объектом противоречий. Содержательная истинность — соответствие знаний объекту, оценочная истинность — соответствие знаний потребности субъекта. Оценка несет знание о значимости объекта для субъекта.

Ценностное отношение, по замечанию В. П. Тугаринова, является необходимым моментом перехода от теоретической деятельности субъекта к практической и наоборот. Ценностное отношение и оценка теснейшим образом связаны с целеполаганием, без которого нет взаимодействия субъекта и объекта. Цель в качестве идеального образа достигаемого объекта включает и содержательное знание о предметах практического изменения, и знание потребностей общества, которые требуют этого изменения. Цель, таким образом, оказывается единством, сплавом содержательного знания и оценки. Н. Н. Трубников в связи с этим относит к цели не только знание о действительности, но и оценку ее противоречий, ее недостаточности с точки зрения субъекта<sup>92</sup>. Именно через цель, формируемую на основе практической деятельности, осуществляется влияние содержательного и оценочного знания на самую практику.

Субъект не только отражает мир идеально, он сначала творит его идеально и далее преобразует материально-практически. Детерминирующее влияние идеальной, относительно самостоятельной деятельности субъекта, как функции материального, проявляется в цели самым непосредственным образом. Здесь обнаруживается и влияние объекта на субъект, природы на общество, и влияние субъекта на объект, общества на природу. Удовлетворение потребностей субъекта, которые и приводят субъект в активное состояние, опосредовано на уровне взаимодействия общества и природы трудом, сам же труд опосредован содержательным знанием, а оба вместе — целью, целеполаганием, объединяющими познание и оценку, превращающими воздействие общества на природу в целесообразную, волевою, практическую деятельность.

Мы обратили внимание на важнейший аспект содержания категорий субъекта и объекта, фиксирующий

взаимодействие субъекта и объекта на уровне общества и природы. Здесь обнаруживается как исторический характер субъекта-общества и объекта-части природы, так и сложное системное их строение, раскрытие которого выходит за пределы философии.

## ГЛАВА 7

### СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

Тот факт, что человек — существо общественное, что общество возникает из общения людей, — был подмечен историками обществознания. Однако дело не в констатации факта, дело в его объяснении. Немецкие философы конца XVIII — начала XIX в. усмотрели источник надындивидуальной общественной системы в духе. Домарксовские материалисты ухватывали внешнюю сторону отношений людей, непосредственное их взаимодействие, обмен мыслями с помощью языка. Они сводили социальное к индивидуальному. Индивид же даже в наиболее развитой, антропологической материалистической системе понимался в качестве биопсихического существа, общественные отношения подменялись в конечном счете физиологическим и психологическим общением. Нужно было прорваться сквозь персонификацию общественных отношений к их сути.

Материалистическая точка зрения в науке об обществе связана с обнаружением того обстоятельства, что индивиды вступают в общение на базе определенного материального производства. Эпохальной научной заслугой Маркса и Энгельса было то, что они наряду с предметно-чувственной деятельностью по преобразованию природы выявили другую важнейшую сферу практической деятельности — преобразование общественных отношений и соответственно их носителей. Люди не могут производить вне совместной деятельности, вне взаимного общения. Разделение труда, отношения собственности и другие факторы превращают общество в расчлененное целое, совокупность подсистем человеческих связей. Употребляя популярную ныне пару категорий,

можно сказать, что Марксов анализ общества есть генетический и системно-структурный анализ в рамках единой диалектико-материалистической методологии. Маркс особо подчеркивал, что согласно его методу отправным пунктом социального исследования «является не человек, а данный общественно-экономический период»<sup>93</sup>. Принимать же в качестве исходного пункта «общественного человека» значит не что иное, как принимать «определенный характер общества, в котором он живет»<sup>94</sup>. Определенный характер общества фиксируется Марксом в понятии «общественная формация».

Общество — не сверхиндивидуальное духовное или живое существо и не «фиктивное тело», а материальная развивающаяся «органическая система», исторически возникающая целостность. Марксистская теория позволила «свести» индивидуальное к социальному. Это «сведение» как процесс научного исследования и есть теоретическое вычленение субъекта и объекта социально-исторического действия и познания. В. И. Ленин, характеризуя социологическую концепцию Маркса и Энгельса, особо подчеркивал, что действия «живых личностей» в пределах каждой общественно-экономической формации, «действия, бесконечно разнообразны и, казалось, не поддающиеся никакой систематизации, были обобщены и сведены к действиям групп личностей, различавшихся между собой по роли, которую они играли в системе производственных отношений, по условиям производства и, следовательно, по условиям их жизненной обстановки, по тем интересам, которые определялись этой обстановкой»<sup>95</sup>.

### **Субъект и объект социально-исторической практики**

Общество — сложный по структуре развивающийся социальный организм, в основе которого находятся производственные отношения людей. Общество как субъект, практически изменяя природный объект, изменяет самого себя. В качестве субъекта своих собственных изменений общество есть объект для самого себя. Самоизменение совокупного общественно-го субъекта опосредовано с внутренней стороны социальной дифференциацией, ведущим фактором которой



со времени появления рабовладельческого общества была классовая дифференциация. Производственные и иные отношения людей превращают общество в совокупность подсистем, социально-исторических общностей. Взаимодействие этих общностей (род, племя, нация и семья, класс и другие социальные группы) создает отличные от непосредственно межличностных социальные отношения. В классовом обществе действия классов пронизывают все социальные отношения, погружают действия иных общностей как бы в «особый эфир». Социально-исторические общности, большие группы людей, объединенные какими-либо объективными свойствами и связями, и выступают в качестве субъектов и объектов внутриобщественной, социально-исторической деятельности.

Взаимодействие субъекта и объекта во внутриобщественном плане, как и в плане «общество — природа», дано в единстве материальной и духовной деятельности. В этом случае речь идет о практическом взаимодействии общностей-субъектом, каждая из которых по отношению к другой является объектом воздействия. Развивающиеся исторические общности-субъекты образуют социальную структуру совокупного общественного организма с субстратной стороны. Взаимодействие общностей, их развивающиеся связи образуют социальную структуру в плане общественных отношений<sup>96</sup>. Маркс доказал, что общественная жизнь является по существу практической. Практическая деятельность социальных субъектов, например классов, разворачивается в пределах материального общественного бытия, первичного относительно общественного сознания.

Учитывая итоги дискуссии по поводу категорий «общественное бытие» и «общественное сознание» (и связанных с ними категорий), мы можем подчеркнуть, что определение указанных категорий возможно только применительно к обществу в целом как субъекту. Общественное бытие предстает в виде совокупности материальных общественных отношений людей к природе и друг другу, как производство и воспроизводство материальной жизни людей. А способ производства материальной жизни, согласно известному определению, обуславливает социальные, политические и духовные процессы жизни вообще. Думается, прав В. И. Ватин: «Как в „Немецкой идеологии“, так и в „Капитале“ мы нахо-

дим стабильное употребление терминов „общественное бытие“, „реальный жизненный процесс“, „практика“ в качестве почти синонимов»<sup>97</sup>. Мы согласны с В. И. Ватинным в том, что определение общественного бытия совпадает с определением практики как единства всеобщности и непосредственной действительности.

Общественное бытие складывается в материальной деятельности субъектов, сама эта материальная деятельность по объему шире общественного бытия, ибо она включает, например, материальные действия субъекта в надстроечной сфере, «вторичную материальность». Отношение субъекта к объекту внутри общества, иными словами, взаимодействие социальных субъектов, в конечном счете есть практическое, т. е. материальное, целенаправленное действие, будь то действие в базисной или надстроечной сферах<sup>98</sup>.

Социально-историческая деятельность субъекта, деятельность социально-исторических общностей — диалектический процесс взаимодействия субъективного и объективного факторов, причем носителем обоих является сам субъект, выступающий в конкретно-исторических объективных условиях. Понятие «объективные условия», соотносимое с понятием «субъективные условия», по нашему мнению, шире по объему, чем понятие «общественное бытие», оно характеризует не только материально-производственные, но и объективированные надстроечные отношения, все объективные конкретно-исторические условия, в которых действует данный социальный субъект. Естественно, что в одной работе невозможно рассмотреть развитие всей совокупности категорий, характеризующих деятельность социального субъекта; мы отвлекались, в частности от содержания категорий «стихийное — сознательное» в их соотношении с категориями «объективное — субъективное» и другими. Нам важно; однако, подчеркнуть, что в структуру объективных условий входит материальная деятельность самого субъекта. Посредством практической деятельности субъекта и вместе с ней вся совокупность объективных условий превращается в объективный фактор социально-исторической деятельности субъектов, общественного развития.

Учитывая, что объективный и субъективный факторы — понятия, характеризующие деятельность субъекта, единые, но не тождественные ее стороны, трудно согла-

ситься со многими авторами, которые относят всю социально-историческую деятельность субъекта к субъективному фактору. Так, А. К. Докучаев пишет: «Подсубъективным фактором следует понимать совокупность познавательной и практической деятельности масс и отдельных личностей, классов и партий, протекающей в исторически определенной системе общественных отношений и осуществляемую посредством социальных организаций и учреждений»<sup>99</sup>. Таким же образом определяет субъективный фактор Л. Н. Суворов<sup>100</sup>. Отнесение всей деятельности социального субъекта к субъективному фактору, по нашему мнению, не соответствует пониманию общественного развития как объективного и практического в сущности.

Субъекты и объекты социально-исторической практики — социальные общности, классы и другие большие группы, выделяемые по объективным признакам. Речь идет о материальной целенаправленной, деятельности. Эта деятельность детерминирована материальными факторами; в ней складываются объективные законы общественного развития. Было бы неверным отождествлять практическую деятельность с деятельностью вообще. В этом плане достаточно неопределенной выглядит позиция автора статьи «Теория и практика» в «Философском словаре», где практикой называется «деятельность людей, обеспечивающая существование и развитие общества»<sup>101</sup>. Уточнения, которые неизбежно требуются в данном случае, тоже лишены завершенности и представляют собой оговорки типа «прежде всего», «а также». Ни абстрактные ссылки на материальный фактор, ни признание деятельного характера общественной жизни не могут служить специфическим критерием, отличающим точку зрения Маркса от точки зрения представителей предшествующего материализма и немецкого классического идеализма.

Социально-историческая деятельность не может быть научно объяснена ни с позиции созерцательно-объективистских, ни с позиций идеалистического активизма. Известный тезис Маркса о Фейербахе дает на этот счет недвусмысленное разъяснение. По нашему мнению, этот тезис нередко истолковывается слишком расширительно. Под действительностью, которая бралась старым материализмом только в форме объекта, Маркс имеет в виду не действительность в целом, а лишь социальную

действительность. Брать ее единственно в форме объекта значит брать в аспекте пассивно-познавательного отношения и, стало быть, не видеть того решающего момента, что люди — не только объект, но и субъект истории. Изменение обстоятельств и людей между тем совпадает не в созерцании, а в практической деятельности.

Объектом воздействия для каждой социальной общности является иная общность, для данного класса — другой класс или другие классы. Суть такого воздействия определяется природой общностей. Социально-историческая практика есть материальное целеполагающее воздействие субъекта на объект (иной субъект), изменяющее (или сохраняющее) материальные отношения между социальными общностями. Это изменение, как и субъект соответствующей практической деятельности, носит конкретно-исторический характер. Например, трудящиеся классы в революциях, предшествующих пролетарским, по существу поднимались в своем развитии до субъекта разрушительной деятельности, оставаясь в положительном плане объектом, орудием, которое идущие к власти новые классы использовали для достижения своих целей. В. И. Ленин писал: «В буржуазных революциях главная задача трудящихся масс состояла в выполнении отрицательной или разрушительной работы уничтожения феодализма, монархии, средневековья. Положительную или созидательную работу нового общества выполняло имущее, буржуазное меньшинство населения»<sup>102</sup>. По мере расширения масштабов исторического действия растет объем масс, делом которых оно является. С выходом на арену истории рабочего класса принципиально меняются качественные и количественные характеристики субъекта прогрессивных социальных преобразований, к социально-исторической деятельности приобщаются иные слои народа.

Маркс полагал, что «рассматривать общество как один-единственный субъект значит рассматривать его неправильно, умозрительно»<sup>103</sup>. Общество с позиций материалистического понимания истории было охарактеризовано как совокупность субъектов. Диалектико-материалистический подход к общественной жизни позволил понять становление конкретно-исторических субъектов социального действия, в том числе понять объективную необходимость и неизбежность превращения

субъекта материального воздействия на природу в субъект социально-исторической практики, из субъекта «в себе» в субъект «для себя».

Анализу общественных отношений посвящено значительное число работ отечественных авторов. В решении этой сложной проблемы, естественно, остаются дискуссионные моменты, в частности, по поводу производственных отношений. Представляется верной имеющая прямое отношение к нашей проблеме позиция тех ученых, которые полагают, что разделение труда и обмен деятельностями относятся и к производительным силам, и к производственным отношениям. Например, А. П. Велюсова рассматривает разделение труда в качестве одного из важнейших факторов, определяющих единство материального содержания производства и его общественной формы. По ее мнению, разделение труда «лежит в основе того, что формы обмена деятельностей и способностей, осуществляемые в производстве, выражают как экономическое содержание отношений собственности, так и непосредственно соответствуют материально-вещественным условиям производства, а потому являются одновременно технически трудовыми и общественными отношениями. Это неизбежно, так как производители материальных благ (с их специализацией, различиями труда, производственным опытом, связями в кооперации труда и т. д.), с одной стороны — необходимый элемент производительных сил, а с другой — участники производственных отношений»<sup>104</sup>.

Разделение труда и обусловленный им обмен деятельности непосредственно связаны с орудиями труда, прямо фиксируют, например, обобществление производства при капитализме и формируют объективную потребность изменения производственных отношений — отношений между людьми по поводу присвоения средств производства, отношений собственности. Отношения собственности в их реальном проявлении — производственные отношения, в юридическом выражении — отношения волевые.

Известное положение Маркса из «Введения» к рукописи 1857—1859 гг. по поводу всякого производства как присвоения поддается такой интерпретации: производство как воздействие субъекта на объект есть труд, процесс, совершающийся между человеком и природой, в котором человек своей собственной деятельностью

опосредует, регулирует и контролирует обмен веществ между ним и природой. Производство же как ассимиляция объекта субъектом, движение от объекта к субъекту есть присвоение, или собственность (отношения обмена деятельности, распределения, обмена продуктами труда и потребления). Это, по Марксу, «общественный обмен веществ», создание определенных производственных отношений.

Признание того, что разделение труда и обмен деятельностью принадлежит к производительным силам и производственным отношениям, позволяет понять объективную обусловленность неизбежного превращения субъекта материального воздействия на природу — трудящихся — в субъект социально-исторической практики. История слагается из действий людей. Материалистическое понимание истории дало ключ к исследованию этих действий в рамках совокупных субъектов-общностей. Социальная общность, в частности, класс как субъект действия, становится в известном смысле самостоятельным по отношению к составляющим его индивидам, приобретает социальную реальность надындивидуального порядка, хотя, конечно, реализуясь в деятельности отдельных людей. «Личные интересы, — пишут Маркс и Энгельс, — всегда развиваются против воли личностей в классовые интересы, в общие интересы, которые приобретают самостоятельность по отношению к отдельным лицам»<sup>105</sup>. Причем в классово-антагонистическом обществе «отдельные индивиды образуют класс лишь постольку, поскольку им приходится вести общую борьбу против какого-нибудь другого класса»<sup>106</sup>.

С этой точки зрения, как нам представляется, социологический анализ действий личностей есть типологический анализ, вытекающий из исследования массовых, классовых действий и действий иных общностей. Если в общефилософском аспекте сущность человека выводится из труда, как отличная от природных сущностей, и совпадает с сущностью общества в целом, то социологически речь идет о внутриобщественных отношениях, отношениях общностей классово-конкретных типов личностей. В этом смысле В. И. Лениным и сказано, что, например, нравственное уродство мещанина есть качество совсем не личное, а социальное<sup>107</sup>. «Личные исключения из групповых и классовых типов, конечно, есть и всегда будут. Но социальные типы остаются»<sup>108</sup>.

Общественные действия личностей и есть социальные факты.

Социально-историческая практика как материальная деятельность осуществляется, подобно трудовой деятельности, с помощью материальных орудий, в качестве которых выступают организации, социальные институты, учреждения. В них опредмечиваются идеологические отношения социальных общностей, обусловленные материальными отношениями и складывающиеся на основе отражения материальных отношений. Ведущую роль играют здесь политические организации, прежде всего партии и государства, взятые как материальные образования, материальные организации людей. Партия, государство и другие организации — это органы социального преобразования или консервации, материальные орудия социально-исторической практики. «Численность только тогда решает дело, когда масса охвачена организацией и ею руководит знание»<sup>109</sup>.

Реальное решение политических проблем невозможно без возвышения трудового коллектива до субъекта политической деятельности. Для этого надо менять избирательную систему и политические институты. В Советах всех уровней полезно иметь палаты трудовых коллективов. Трудовой коллектив в качестве субъекта интересен тем, что он выступает и как субъект созидания, и как субъект распределения и обмена, и как субъект потребления.

Диалектико-материалистический взгляд на социальный субъект включает и признание того, что каждая социально-историческая общность (субъект) является для самой себя и объектом, ибо любая общность не только изменяется под влиянием иных общностей, но и самоизменяется.

В системе общественных отношений объектом воздействия социальных групп являются и средства производства, поскольку они втянуты в эти отношения, находясь в руках определенных классов, выступают в качестве своеобразных социальных знаков человеческих отношений. Средства производства, как и предметы потребления, в которых овеществляются социальные, классовые отношения, обнаруживают в силу этого, помимо естественных свойств, социальные свойства. Маркс говорит об «общественном бытии вещи». Отношения людей вообще не могут проявляться иначе, как через материаль-

ные факторы. Иное дело, что в известных условиях общественные отношения выступают в виде отношений вещей, а социальные свойства — в виде свойств этих вещей сами по себе. Между тем природа общественных отношений совсем иная, чем природа вещей. В стоимости, например, нет ни грана вещества, «товарность» — отнюдь не свойство вещи как таковой, это свойство определенных общественных отношений. Нам в данном случае важно подчеркнуть, что классовые отношения, будучи в основе отношениями по поводу собственности, превращают вещи, прежде всего средства производства, в объект присвоения или объект борьбы за такое присвоение.

В классово-антагонистическом обществе опредмечивание человеческих сущностных сил по мере преобразования субъектом объекта становится отчужденным. «Не от человека зависит, быть или не быть этой общественной сущности; но пока человек не осознал себя человеком и не организовал мир по-человечески, эта общественная сущность проявляется в форме отчуждения»<sup>110</sup>. Только объективная социализация общественных отношений может в перспективе смягчить или снять отчуждение. Маркс пишет: «Овеществленный прошлый труд становится таким образом властелином живого, теперешнего труда. Отношение между субъектом и объектом выворачивается наизнанку»<sup>111</sup>.

Конкретно-историческая общественная форма труда, отношения между людьми, производственные отношения могут превращать человека, субъекта в объект. Классический капитализм, как он был обрисован Марксом, нес такую тенденцию: процесс производства с точки зрения увеличения стоимости, ее самовозрастания есть процесс, в котором средства производства «употребляют» человека-рабочего. В мире отчужденных, превращенных отношений отношения людей превращаются в отношения вещей. Маркс гениально обобщил: «Формы дерева изменяются, например, когда из него делают стол. И, тем не менее, стол остается деревом — обыденной, чувственно воспринимаемой вещью. Но как только он делается товаром, он превращается в чувственно-сверхчувственную вещь. Он не только стоит на земле на своих ногах, но становится перед лицом всех других товаров на голову, а эта его деревянная башка порождает причуды, в которых гораздо более удивительного,



чем если бы стол пустился по собственному почину танцевать»<sup>112</sup>.

Как во взаимодействии общества и природы материальные потребности выражают зависимость субъекта от объекта, так и во внутриобщественном плане они суть взаимозависимости социальных общностей, классов. «В действительном мире, там, где индивиды имеют потребности, они уже в силу этого имеют некоторое призвание и некоторую задачу, причем вначале еще безразлично, делают ли они это своим призванием также и в представлении»<sup>113</sup>. Объективные потребности, вытекающие из производственных отношений субъектов социально-исторического действия, каждый из которых относительно другого выступает в качестве объекта, эти потребности так или иначе осознаются, отражаются в субъектных интересах. Научное осознание социальных потребностей раскрывает их как объективную необходимость.

Любая социально-историческая общность не может стать конкретно-историческим субъектом социальной практики без осознания соответствующих потребностей, без того или иного осознания своего «призвания» и своей «задачи». С этим связано и определенное понимание путей, средств реализации социальных целей. Степень осознания потребностей, исторической необходимости и т. д. зависит как от уровня развития социального знания, так и решающим образом от существа потребностей. Во всяком случае и практическое преобразование природного объекта, и практическое изменение объектов и отношений во внутриобщественной сфере, т. е. целевая реализация, невозможны без целеполагания. Субъект социально-исторической практики не может не быть субъектом конкретно-исторического социального познания.

### **Субъект и объект социального познания**

Практическая деятельность субъекта в системе общественных отношений столь же неотделима от духовно-теоретической, сколь неотделимо от познания практическое преобразование природы. Духовно-теоретическая деятельность, ее результаты — необходимый элемент в структуре **субъективного фактора**, как свойства и признаки соответствующего социального

субъекта. Мы уже говорили, что многие авторы понимают под субъективным фактором общественного развития всю целенаправленную деятельность субъекта по преобразованию объекта. Однако вряд ли такое понимание означает адекватное воспроизведение сути дела. В. И. Ленин, много размышлявший на этот счет, характеризуя революционную ситуацию с объективной стороны, заключал, что не из всякой революционной ситуации возникает революция, а лишь из такой, когда к объективным переменам «присоединяется субъективная, именно: присоединяется способность революционного класса на революционные массовые действия, достаточно **сильные**, чтобы сломить (или надломить) старое правительство, которое никогда, даже и в эпоху кризисов, не „упадет“, если его не „уронят“»<sup>114</sup>. В. И. Ленин неоднократно называет субъективным условием освобождения рабочего класса его «сознательность и организованность»<sup>115</sup>.

По нашему мнению, неверно относить всю деятельность социального субъекта к субъективному фактору, его деятельность в целом есть взаимодействие субъективного и объективного факторов, она протекает в объективных условиях и ими детерминирована. К объективным условиям относится то, что не зависит от сознания, воли субъекта социального действия, класса, т. е. сложившийся к моменту действия субъекта уровень и характер производительных сил и производственных отношений с их объективными противоречиями, комплекс объективированных надстроечных отношений. Одним словом, объективные условия деятельности субъекта любого уровня — совокупность материальных и духовных образований, которые он находит в качестве налично данных, созданных предшествующими поколениями людей. Среди них определяющую роль играют материальные условия.

Субъективные условия деятельности субъекта — совокупность духовных образований, созданных предшественниками и актуализированных субъектом. По мере актуализации эти духовные творения становятся компонентами субъективного фактора, переходят из объективного в субъективное и наоборот. В рамках материальных отношений воздействие данного субъекта на объект, например классовая борьба, оказывается взаимодействием субъективного и объективного факторов.

Субъективный фактор — духовная сторона данного взаимодействия, социально-психологические и идеологические моменты, составляющие содержание целеполагания, характеризующие готовность, организованность совокупного субъекта действия. Речь идет об идеальной движущей силе. Тогда как практическая деятельность, реализующая идеальные установки, изменение общественных отношений и их носителей, классовая борьба или государственная деятельность в различных сферах общественной жизни, начиная с экономической, есть объективный фактор.

Границы субъективного и объективного факторов, абсолютные гносеологически, отнюдь не абсолютны в структурном плане, эти факторы существуют только в единстве. Представляется справедливым мнение А. К. Уледова: «В. И. Ленин включает многие идеологические, социально-психологические, моральные качества социальных групп, классов и их организаций, народов в содержание субъективного фактора, но было бы неверно полагать, что он включает в него все общественное сознание. Он не делал и не мог этого делать по той причине, что для него субъективный фактор не есть просто сознание..., а сознание, ставшее руководством, стимулом, установкой к деятельности, другими словами, сознание, превратившееся в определенную черту поведения, деятельности субъекта»<sup>116</sup>.

Субъективный и объективный факторы — диалектически переходящие друг в друга свойства действующего социального субъекта. Социальный субъект, как, например, класс, несет то и другое, выступает как субъективная сила изменения объекта. Причем роль субъективного фактора исторически возрастает, приобретает качественно новый вид.

Познание и практическое покорение необходимости не отменяет этой необходимости, познание и практическое использование законов общественного развития не отменяет законов, изменяется лишь характер складывания под влиянием объективных свойств производительных сил, прежде всего орудий труда. Энгельс полагал: «Взгляд, согласно которому будто бы идеями и представлениями людей созданы условия их жизни, а не наоборот, опровергается всей предшествующей историей, в которой до сих пор результаты всегда оказывались иными, чем те, каких желали, а в дальнейшем ходе

в большинстве случаев даже противоположными тому, что делали. Этот взгляд лишь в более или менее отдаленном будущем может стать соответствующим действительности, поскольку люди будут заранее знать необходимость изменения общественного строя... вызванную изменением отношений, и пожелают этого изменения, прежде чем оно будет навязано им помимо их сознания и воли»<sup>117</sup>.

По нашему мнению, субъективный фактор включает в свое содержание социально-психологические, идеологические и организационные моменты. В данном исследовании целесообразно охарактеризовать познавательный момент, познавательное взаимодействие субъекта и объекта в системе общественных отношений.

Духовное производство, порожденное материальными отношениями людей, «проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа»<sup>118</sup>. В общественном сознании отражается общественное бытие. Общественное сознание в гносеологическом аспекте было раскрыто диалектико-материалистической философией как познание, отражение социальных объектов, социально-исторических общностей в их отношениях друг к другу. На определенном этапе существования общественного познания исторические общности постигаются субъектом сквозь призму законов их функционирования и развития. Субъектом развивающегося социального познания, как и субъектом социального действия, оказывается социально-историческая общность (класс и т. д.), составляющие ее люди. Систематизированное социальное отражение связано с деятельностью профессионалов.

Социальное познание — познание общества, оно есть и самопознание субъекта. С естествознанием обществознание сближает социально-экономический аспект. С искусством — социально-гуманитарный аспект. Стало быть, речь идет, в сущности, о познании человеческой деятельности, ее законов как законов взаимодействия субъекта и объекта, о познании такой реальности, которая в сущности своей озарена культурно-человеческим смыслом. Именно поэтому социально-гуманитарное знание глубоко диалогично, в диалоге обнаруживается его истинность или неистинность. Диалог несет верификационную функцию, раскрывает глубину понимания как субъективно-го истолкования предмета или процесса.

Анализ общественного сознания как познания есть анализ познавательного взаимодействия субъекта и объекта, единого с практическим взаимодействием. Маркс и Энгельс, показывая, что адекватное иллюзорное социальное знание объективно детерминировано, замечали: «Там, где прекращается спекулятивное мышление,— перед лицом действительной жизни,— там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности практического процесса развития людей»<sup>119</sup>.

Насчет познавательного отношения субъекта к объекту внутри общественных отношений возникли и существуют различные точки зрения, оттенки. Иногда те или иные духовные образования, как компоненты субъективного фактора, оцениваются диаметрально противоположно. Так, А. К. Уледов полагает, что в гносеологическом аспекте общественное сознание раскрывается в совокупности двух уровней — обыденного и теоретического; Ю. К. Плетников, напротив, считает, что выделение указанных уровней — не гносеологический, а социологический срез<sup>120</sup>. Нам представляется, что понятия «обыденное сознание» и «систематизированное сознание» фиксируют конкретно-исторические состояния общественного сознания. Тогда как степень познавательного проникновения субъекта в объект, степень отражения общественных отношений (и тем самым законов социального функционирования и развития) фиксируется в понятиях «общественная психология» и «идеология». Непосредственное отражение объекта, его отношений дано в социально-психологической сфере совокупного субъекта, класса и т. д.; здесь в настроениях, чувствах, мыслях, влечениях фиксируются отношения социальных общностей, проявляющиеся как интересы. Социально-психологическая сфера — сфера непосредственной связи субъекта с объектом со стороны общественного сознания и познания. В этой сфере формируется специфический признак социального отражения, его оценочный характер.

Совокупность естественных наук дает знание о природе, наука о природе в целом выступает и в качестве вида общественного сознания, ибо она так или иначе, «снято», несет сознание, отражает отношение познающего субъекта (общества) к объекту. В социально-психологической и идеологической сферах отношение субъ-

екта к объекту (субъекта к субъекту, так как речь идет о духовной стороне взаимодействия общностей) стоит на первом плане. И в подлинной общественной науке, и в псевдонауке фиксируется прежде всего ценностное отношение, оно призвано дать оценку, в классовом обществе — классовую оценку, оно поэтому образует органическую часть классового общественного сознания в целом. Со времени выделения идеологии в особую сферу духовного производства она оказывает огромное обратное воздействие на общественную психологию, психологию социально-исторических общностей.

Итак, социально-психологическая сфера — сфера непосредственного отражения человеческих общностей, их взаимодействия как субъектов. Каждая из общностей относительно иной выступает в качестве объекта практического действия и познания. В этой сфере реальные отношения общностей, в конечном счете экономические отношения, «схватываются» через **интересы**, постигаемые чувственно-эмоционально. В. И. Ленин, анализируя стачки 60-х и 70-х годов и стачки росийских рабочих 90-х годов XIX в., подчеркивает, что по сравнению с первыми вторые можно назвать «сознательными», ибо рабочие начинали, замечает В. И. Ленин, «не скажу понимать, а **чувствовать** (подчеркнуто нами.— К. Л., Д. П.) необходимость коллективного отпора, и решительно порывали с рабской покорностью перед начальством. Но это было все же гораздо более проявлением отчаяния и мести, чем борьбой»<sup>121</sup>. Стачки 90-х годов направлялись классовым интересом, осознанным на уровне социально-психологическом. И в этом смысле В. И. Ленин называет их «чисто стихийными».

Но в плане формирования субъекта социального действия, его субъективного фактора политические, нравственные и т. п. чувства класса важны потому, что дают оценочное отражение как своих интересов, так и интересов иных классов, формируют субъективную сторону, необходимую для общественно-исторического действия. В связи с этим оцениваются и общественные функции предметов, объективирующих общественные отношения. Так, неразвитое сознание рабочих на ранних ступенях рабочего движения может относить источник социального зла на счет машинной техники. Разумеется, переход рабочего класса от настроения к подлинно революционному действию, политической борьбе не прост

и не возможен без научной идеологической ориентации, но он невозможен и без такого настроения. Тут «начало всякой премудрости» (В. И. Ленин). В этом же русле Г. В. Плеханов, несколько односторонне настаивающий на том, что различные идеологии отражают общественную психологию (научная идеология по содержанию представляет теоретическое отражение социальной действительности и оказывается развитием предшествующих учений в качественно ином виде), оттенил не только взаимодействие, но и зависимость идеологии от общественной психологии по классовому «корню». Социально-экономические интересы, определяющие общий дух идеологии, дающие тот или иной — классовый — импульс, воздействуют на систематизированное сознание через психический настрой социальной общности.

Идеология представляет собой специфическое отражение и целеполагание субъекта, в ней отражены интересы определенного субъекта. Присутствие классового интереса — от политического до религиозного — фактор определяющий; со специфическим отражением и выражением классового интереса связана в принципе дифференциация идеологии по мере общественного развития на отдельные ее виды. Классовый интерес субъекта общественного познания определяет подход к общественному процессу в зависимости от того, совпадает или нет интерес данного класса с интересами общественного прогресса. Общественная наука и формирующиеся под ее влиянием виды общественного сознания, как и всякая идеология, ценностны по происхождению и, давая, в отличие от идеологий всех иных классов, научное по существу отражение объектов социального действия, законов их развития и функционирования, оценочны по своей направленности. С гносеологической точки зрения понятие истины применимо как к суждениям содержательно-информативным, так и оценочным, к идеологии в целом, в том числе к интересующей нас в данном случае политической идеологии. Что же касается самосознания общества, класса, оно начинает формироваться с фиксации интересов. Это и предопределяет появление в классовом обществе идеологической функции теоретического и внетеоретического знания и сознания. Социальная установка пронизывает все социальное познание, начиная с выбора объекта.

Субъектом общественного сознания и познания является общность. Она формирует на конкретно-исторической основе политическое, нравственное, правовое, эстетическое, философско-религиозное сознание, которое систематизируется идеологически интеллигенцией. В разработке политической идеологии ведущую роль играют партии.

Оценочное общественное сознание дает непосредственную основу для формулирования норм, предписаний, направленных на выполнение действий, реализации целей<sup>122</sup>. В этом смысле идеология оказывается теоретическим обоснованием достижения определенных практических результатов, намечает пути реализации классовых интересов. В структуре субъективного фактора определенной общности, социального субъекта классового общества на первом плане стоит политическая идеология. Она определяет социальную волю субъекта к целенаправленному изменению объекта и самого себя, всей системы общественных отношений. Идеологическая оценка, обусловленная объективным ценностным отношением, непосредственно выражает творческую активность субъекта и неизбежность превращения идей в материальную силу.

Таким образом, формирование и развитие диалектико-материалистической философии связано органически с анализом субъектов и объектов социально-исторической деятельности. В качестве конкретно-исторических **субъектов** выступают, с точки зрения марксизма-ленинизма, **социальные общности людей**, среди которых на протяжении всей классовой истории ведущую роль играют классы. По отношению к каждой общности иные общности с их действительными отношениями, историческими законами как законами практической деятельности предстают в качестве **объектов** практического воздействия и социального познания. В известном смысле **объектом** для самой себя является и каждая данная общность. Поскольку общество есть совокупность общностей, речь идет о многообразии субъектов и объектов, природа которых определяется как характером связей индивидов внутри общности, так и отношением к иным общностям.

История делается людьми. Общественный человек, замечал Г. В. Плеханов, «есть ее единственный фактор». Деятельность этого фактора предстает как взаимодей-



стве субъективного и объективного на основе объективного, как «обработка людей людьми» в связи, в конечном счете, с «обработкой природы людьми». «Природа и история — это два составных элемента той среды, в которой мы живем, движемся и проявляем себя,— заключал Маркс<sup>123</sup>.

### **Несколько слов о субъекте и объекте отечественной истории**

Относительно того, какое общество у нас было создано, существуют разные мнения. От апологетически-сталинистских воззрений Н. Андреевой до прямо противоположных взглядов историка Ю. Афанасьева, который не считает наше общество социалистическим, хотя бы и «деформированным»<sup>124</sup>. Правда, аргументация Ю. Н. Афанасьева не отличается основательностью. Можно согласиться с тем, что понятие «деформированный социализм» неудачно. Сталинизм — это деформация марксизма-ленинизма. Но реальный сталинский социализм — это не деформация. Как можно деформировать то, чего не было? Под руководством партии, которая из ленинской превратилась в сталинскую, был построен социализм определенной модели, в целом соответствовавший теоретическим представлениям Сталина и его единомышленников.

Г. Попов именует возникшее общество Административной Системой. Термин «командно-административная система» применяется и для обозначения бюрократических властных и управленческих отношений. Думается, употребление обобщенного термина «Административная Система» мало что дает содержательно. Административных Систем в истории человечества было множество. Под это понятие можно подвести многие режимы: от древневосточных до нацистского и полпотовского. Не проясняют суть дела и рассуждения о «государственном», «этатистски-уравнительном», «командно-мобилизующем» и т. п. социализме. А демифологизация прошлого необходима.

Новая экономическая политика была искусственно свернута. Репрессивное сознание и теоретический подход к решению социальных задач восторжествовали. Правовой нигилизм бил по нравственным началам и

самоценности человеческой личности. Подхлестываемая с разных сторон история страны в невиданных муках рождала **социализм**, который и в сущности своей, и в явлении был **государственно-феодальным**. Видимо, эта формула охватывает не только надстроечные, но и базовые особенности сталинского социализма, особенности складывающейся материально-технической его основы. И это действительно так.

Исчезло ли по мере создания нового общества частное присвоение (мы не касаемся пока возникшей в годы брежневщины теневой экономики и прочих подобных явлений)? Безусловно. Как известно, авторы «Манифеста Коммунистической партии» считали, что коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности. Но стали ли работники, те, кто реально использовали средства материального и духовного производства, владеть и распоряжаться ими? Увы, не стали. Работник как совладелец средств производства на деле оказывался не субъектом, а наемным работником. Формирующаяся общественная собственность в конце 20-х годов превратилась в **государственно-ведомственную** собственность. Все огосударствлялось. Государство превратилось в верховного сюзерена. Оно поистине присвоило себе «и труд, и собственность, и время земледельца». Экономика уподобилась «лоскутному одеялу». На каждую его часть — монополия ведомства. Ленинский вывод: монополия ведет к застою — нашел свое практическое подтверждение более всего не в «иных мирах», а у нас. Ведомственная монополия на средства производства, внеэкономическое принуждение, директивные цены, феодальная уравниловка в распределении. Интерес ведомств приобрел прочную относительную самостоятельность, стал ведущим по отношению к интересам граждан, сросся с интересами центрального и местного аппарата управления.

Кто-то сказал, что собственность стала ничьей\*. Такого не бывает. Пока люди существуют, они производят. А производство есть присвоение, т. е. отношение собственности. Глубокое противоречие нашего общества коренится в том, что субъект использования средств материального и духовного производства был отчужден от

---

\* Типичное рассуждение: «Общественной собственности как таковой у нас нет. Она стала ничьей» (Огонек. 1989. № 27. С. 3).

владения и распоряжения и средствами производства, и результатами этого производства. От имени работника, от имени создателя материальных и духовных ценностей выступали министерства, главки, объединения, одним словом, тот аппарат, который венчал государственно-феодальную социалистическую иерархию. Формально обобществление породило ведомственную ответственность, а положение бюрократии сделало положением класса.

Интересны результаты анализа сложившейся к концу 30-х годов социально-классовой структуры советского общества, проделанного А. М. Подшеколкиным с точки зрения ленинского определения классов<sup>125</sup>. По месту в исторически определенной системе общественного производства он относит всех трудящихся (работников), создателей материальных и духовных ценностей, к одной большой социальной группе. Именно эта основная социальная группа — работники (пользователи) — по мере становления сталинской модели социализма все более отчуждались от владения и распоряжения объектом собственности (средств и результатов материальной и духовной деятельности). Что касается их роли в общественной организации труда, то, по мнению А. М. Подшеколкина, разницы между рабочими, колхозниками, рядовыми служащими и представителями интеллигенции, не занятыми в сфере управления, нет и в этом плане. Подавляющее большинство работников (производителей) получают свою долю общественного богатства за свой труд. Автор прав: социальная структура советского общества менялась не по статистической формуле  $2 + 1$  (2 класса и одна прослойка). Образовалась новая социальная метагруппа — «класс работников, или производителей»<sup>126</sup>. Эта метагруппа имеет, как видно, сложную структуру.

Поскольку функцию организации общественного труда взяло на себя государство, оно стало главным институтом политической, экономической и социальной власти. На вершине его иерархической пирамиды расположилась абсолютная монархия Сталина. На эту иерархическую структуру накладывались функции партийного аппарата, партии, которая строилась по линейному централистскому принципу «ордена меченосцев». «Какое же место занимает бюрократия как социальная группа в социально-классовой структуре современного

советского общества?» — спрашивает А. М. Подшеколин. И отвечает: «Она может присваивать себе труд работников, значительную часть создаваемого ими прибавочного продукта, благодаря своему особому месту в современном укладе общественного хозяйства (т. е. в административно-управляемой огосударствленной экономике) и имеет «полный набор» сформулированных Лениным классовых признаков»<sup>127</sup>.

Рабочие, крестьяне, служащие, интеллигенция как социальные группы различались профессионально. Их социальное положение, будучи положением сословий, стало более или менее одинаковым. Различия между ними имели административный характер. Хуже всего пришлось крестьянам. Крестьянство как класс в социализм пускать не хотели. Его уничтожили под знаком кооперирования. Но сталинская коллективизация — не кооперирование, а превращение крестьян в крепостных-колхозников. Возродилось государственное крепостничество. Рабочие совхозов, как и рабочие промышленных предприятий, оказывались наемными работниками. Внеэкономическое принуждение для колхозников стало нормой жизни. Да и рабочие фактически не видели оплаты по труду. Крестьяне лишились земли. Такова судьба тех, кто уцелел от раскулачивания и прочих репрессий. Сталин, вслед за Е. Преображенским, рассматривал крестьянство как «внутреннюю колонию», организовывая «военно-феодалную эксплуатацию» крестьян.

Псевдосоциалистическая сталинская коллективизация — момент подобной коллективизации всей общественной жизни. Исчезла, например, безработица. Появилась невиданная в истории человечества масса заключенных, даже не крепостных, а просто многомиллионная масса рабов. Приписанное к земле крестьянство стало крепостным в 1932 г. с введением паспортной системы (крестьяне не получили паспортов), системы, которая, существуя и поныне, накладывает посредством прописки феодальные, именно феодальные, ограничения на социальное положение и поведение граждан. Кстати, прописка антиконституционна хотя бы потому, что она противоречит праву на труд (без прописки нельзя наняться на работу), праву на жилище, медицинскую помощь, образование и т. п. Недавно в «Правде» нам в очередной раз напомнили, что «наверное, после знаменитых венских соглашений легче сменить теперь одну

страну на другую, чем город на город, прописку на прописку в своем любимом Отечестве»<sup>128</sup>.

Общественная собственность в государственно-ведомственном обликии возродила наемный труд. Кто является у нас главным работодателем? Думается, обстоятельный ответ на этот вопрос дал Г. Шмелев: «Функции работодателя до последнего времени в значительной мере сосредоточивались в руках государства, поскольку именно оно, а не само предприятие определяло количество работников (через централизованно устанавливаемые штаты), их оплату труда (фонд заработной платы, тарифы, оклады, размеры премий и т. д.). При этом предприятие или учреждение в лице их администрации выступает лишь представителем государства во взаимоотношениях между ним и работником»<sup>129</sup>.

Сложившиеся социальные отношения и структуры не могли сформировать того «нового» советского человека, о котором столь категорично вещали с высоких трибун и в «руководящих» монографиях. Фактически по инициативе Сталина уже в конце 20-х годов профессиональная подготовка широкообразованных работников была подменена поточной подготовкой «рабсилы». Для Сталина идеалом советского человека всегда был «винтик».

Что можно сказать о сложившейся политической власти? Октябрь породил пролетарскую диктатуру. О ее сути и назначении много раз писал Ленин (в частности, полемизируя с К. Каутским), в том числе по поводу соотношения диктатуры и демократии в будущем. По мере формирования государственно-феодального социализма и свертывания демократии пролетарская диктатура превращалась в форму абсолютной монархии, опирающейся на невиданный до сих пор в истории человечества репрессивный аппарат. Пирамида власти оказалась феодально проста: в основании ее — «масса», «краеугольный камень марксизма» (Сталин), наверху — самодержец, «Отец народов». Между ними — лестница «сталиных». В каждом сельском совете был свой маленький сталин. Потому, собственно, и оказался возможен главный Сталин как социальное явление. Прав был Энгельс, заметив: «Нет империи без императора, нет бонапартизма без Бонапарта. Система скроена по человеку, на нем держится, с ним она падает»<sup>130</sup>.

Механизм личной власти Сталина складывался по мере превращения ленинской партии в сталинскую, в

ходе жестокой внутрипартийной борьбы. Подобное превращение было связано, в частности, со специфически сталинским истолкованием принципа демократического централизма. Этому превращению способствовала в огромной мере абсолютизация резолюции X съезда «О единстве партии». Внутрипартийные отношения стали рассматриваться сквозь призму классовой борьбы. Теоретические оппоненты Сталина оказались в роли «врагов народа». Остальное, как говорится, было делом техники. Политическое одичание в условиях поиска «врагов народа» стало реальностью. Сталинский **абсолютизм** вырос из огосударствления и политизации всех общественных отношений. Он нашел социальную опору и поддержку у приобретающей классовые признаки и увеличивающейся бюрократической группы, государственного и партийного аппарата. Личные качества Сталина идеально соответствовали роли «диктатора — похоронщика революции» в красных перьях, появление которого предчувствовал Ф. Дзержинский незадолго до смерти.

Государственно-феодальный социализм великолепно обеспечивался идеологически. Сталин выступал от имени марксизма-ленинизма. Но это был сталинизированный, догматизированный и огосударствленный марксизм-ленинизм, превращенный в разновидность светской религии с целой плеядой богов во главе с Хозяином. «Краткий курс» был подобен Библии, сочинения типа «К истории большевистских организаций в Закавказье» — священным книгам. Партия выполняла и церковные функции. Так что Сталин не лукавил, когда называл партию «орденом меченосцев». Сталинизм как идеология вождизма, идеология культа правящей личности растлевал дух и насаждал психологию тотальной злобы. Идеология абсурда и отказа от гуманности предстала в виде совокупности мифов и стереотипов. Псевдознание и вера в сверхчеловека превратились в массовое убеждение, поддерживаемое страхом. Кто выпадал из общей тележки, того били идеологически выверенными «камнями», а то и превращали в лагерную пыль. Феодалный подход требовал «монолитного единства» массы, руководимой тем, кто был «Ленин сегодня» (далее очередным «верным ленинцем»). Морально-политическое единство понималось как единомыслие, опирающееся на абсолютное единоначалие. Всеобщее согласие оборачивалось одногласием. Система порождала лицемерие

и мифы, среди них главный — миф о досрочно построенном под руководством Сталина социализме.

Сталинизм оформлялся в качестве идеологии бюрократии, идеологии ведомств. Эта идеология освещала «раскрестьянивание» крестьянства, уничтожение интеллигенции как «гнилой» части общества, обосновывала «обострение» классовой борьбы по мере социалистического строительства. Сталинизм — это патерналистская идеология и психология, сентиментально-слащавая сказка о добрых отношениях «детей» и «Отца», скрывавшая страшную репрессивную действительность.

Первая идеологическая жертва Сталина — ленинизм. Сталин умышленно и небесталанно рисовал религиозный лик Ленина. Желаящих подыграть и создать религиозную лениниану нашлось немало. Божественный лик Ленина, естественно, переходил в божественный лик Сталина. Все работало на схему «двух вождей». Люди, мистически ориентированные на «светлое будущее», должны были не жить реальной жизнью, а «служить примером», «выполнять историческую миссию». Идеология сталинизма враждебна ленинской ориентации на приоритетность общечеловеческих ценностей.

Марксистское учение было нацелено на преодоление иллюзий любой эпохи. Надо отделять представления массового сознания от того, что есть на самом деле. Способность противостоять стереотипам массового сознания — показатель не только интеллектуальной силы, но и личного мужества любого человека. Сталин видел цель в другом. Вера народа в революцию вскоре была иезуитски превращена в веру в самого Сталина. Теология Сталина содержит учение об избранном вожде. Пребывание в духовных учебных заведениях не прошло для Сталина бесследно.

Сталинизм приобрел характерные для всякой религии измерения. Сталинизм — это и учение, прежде всего определенная интерпретация ленинизма; сталинизм — это и мифы, серия мифов, увенчанная мифом об «отце народов»; сталинизм — это и, пусть примитивная, этика с ее категорическим императивом: нравственно все то, что служит делу великого Сталина; сталинизм — это и определенные ритуалы: собрания с почетным президиумом, демонстрации лояльности. Он опирался на социальные институты, прежде всего на партию, на огромный штат служителей культа. Дело дошло до жертво-

приношений в прямом смысле: следователи выбивали из сталинских жертв самооговоры, ссылаясь на мифические «высшие» интересы партии.

В общественном развитии нередко наблюдается, отмечал Ленин, якобы возврат к старому на ином витке исторической спирали. Реставрация некоторых черт феодализма в процессе становления социалистических общественных отношений в СССР, по моему разумению, — реальный факт: от второго крепостного права для крестьян до феодальной корпоративной изоляции от внешнего мира (война, правда, внесла свои коррективы). Маркс говорил о «родимых пятнах» капитализма применительно к социализму, вырастающему из максимально развитой системы капиталистических общественных отношений. Социализм в России не мог быть свободен от «родимых пятен» феодализма. Феодальным наследством охотно воспользовалось сталинское руководство. Социализм приобрел государственно-феодальное обличье: полное поглощение государством гражданского общества, ведомственное присвоение, уравнильное ведомственное распределение, тотальный контроль за человеком, религиозно-идеологический диктат, культ массы как основа культа вождя и пропаганда жертвенности индивида. Все это закреплялось карательно-репрессивной системой и регулярно организуемыми кампаниями по ликвидации «врагов народа».

Заканчивая этот сюжет, мне хотелось бы напомнить один эпизод дискуссии по аграрному вопросу на IV съезде РСДРП. Позиция Г. В. Плеханова: «У нас дело сложилось так, что земля вместе с землевладельцами была закреплена государством, и на основании этого закрепощения развился русский деспотизм. Чтобы разбить деспотизм, необходимо устранить его экономическую основу. Поэтому я против национализации теперь»<sup>131</sup>. Г. В. Плеханов обращал внимание на то, что аграрная история России более похожа на историю восточных деспотий, чем на историю Западной Европы. Он был против национализации земли, видя в национализации основу реставрации феодализма. «Наша программа должна устранить экономическую основу царизма; национализация же земли в революционный период не устраняет этой основы»<sup>132</sup>. Г. В. Плеханов упрекал Ленина, автора проекта национализации, за то, что он смотрит на этот вопрос глазами социалиста-революцио-



нера, а идею национализации называл антиреволюционной. Примечательно, что сам Ленин считал, что «единственная гарантия от реставрации — социалистический переворот на Западе»<sup>133</sup>.

Какой была перспектива социалистического переворота на Западе, нам известно. Для понимания же сути дела важно помнить, что российский феодализм — феодализм государственный. Маркс и Энгельс справедливо полагали, что и капитализм в России был вскормлен государством за счет крестьян. Это стремление кормиться за счет крестьян с помощью государства стало и традицией социалистического организма.

Конечно, вопрос о критериях социалистичности не прост. Но, думаю, в качестве исходного может служить определение Энгельса. Он именовал социализмом строй, способный гарантировать для всех людей такие условия жизни, «при которых каждый получит возможность свободно развивать свою человеческую природу, жить со своими ближними в человеческих отношениях и не бояться насильственного разрушения своего благосостояния»<sup>134</sup>. И Ленин, вслед за Энгельсом, говорил о создании условий для постоянного повышения благосостояния и свободного всестороннего развития всех членов общества как о социалистической перспективе. Одним словом, все замыкается на человеке, его интересах и судьбе, его настоящем и будущем. Иной меры социальных вещей не дано. Социалистическое развитие невозможно без идеала. А он, в свою очередь, лишается реальной почвы, если люди пренебрегают своей историей или забывают ее. Историческое сознание, любовь к Родине, патриотизм — признаки здоровья и жизнеспособности народа как субъекта истории.

## ГЛАВА 8

## ИНДИВИД КАК СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Бытие общества и образующих его социально-исторических общностей, социальных групп реализуется посредством индивидуальной материальной и духовной деятельности людей. В этом смысле Маркс замечал: «Общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, со-

знают ли они это или нет»<sup>135</sup>. Выделяется, следовательно, еще один важный аспект категории субъекта и объекта. Субъектом и объектом практического, познавательного и ценностного отношения выступает человеческий индивид, материальное существо, обладающее сознанием. Сущность индивида, как и общества, представляет собой совокупность всех общественных отношений. Речь идет именно о сущности человека. Между тем до сих пор в литературе встречается неверное толкование формулы Маркса, заключающееся в отождествлении человека в целом с совокупностью общественных отношений. «Человек — совокупность общественных отношений и их творец»<sup>136</sup>, — пишут, например, А. Ф. Шишкин и К. А. Шварцман. Конечно, человек — творец общественных отношений. Но сказать, что человек есть совокупность общественных отношений, значит отбросить проблему субстрата, носителя этих отношений. Подобная точка зрения смазывает, в частности, вопрос о соотношении социального и биологического в человеке.

### **Субстрат и сущность индивидуального субъекта**

Философия практики, выводя сущность отдельного человека из его принадлежности к надиндивидуальной, именно общественной системе, отнюдь не абстрагируется от проблемы субстрата, от того, к чему социальные отношения «привязаны». «...Первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — пишут Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе... Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех видоизменений, которым они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории»<sup>137</sup>. Природные основы человека шире, чем биологическое начало, которое непосредственно предшествует социальному. Биологическое начало образует важнейшую часть человеческого материального субстрата, причем диалектика развития такова, что биологические процессы, предшествуя социальным, в свою очередь испытывают «видоизменения» под влиянием социального фактора. Маркс полагал: «Бытие людей есть результат того предшествующего процесса, через который прошла органическая

жизнь. Только на известной стадии этого процесса человек становится человеком. Но раз человек уже существует, он, как постоянная предпосылка человеческой истории, есть также ее постоянный продукт и результат, и **предпосылкой** человек является только как свой собственный продукт и результат»<sup>138</sup>.

Человек, будучи социальным в сущности образованием, остается, как живое существо, частью природы, имеет соответствующие анатомические и физиологические системы и функции. Социальный обмен веществ человека с природой не устраняет биологического обмена. В структуре человеческого субстрата в качестве природных свойств Б. Г. Ананьев, например, выделял возрастные, половые, конституционно-соматические, нейродинамические и др. свойства. Анатомическое строение человека, ряд нервно-физиологических структур (лобные доли мозга и т. д.) представляют собой в известном смысле продукт труда, социально-исторической практики. Следовательно, человеческое биологическое отличается (хотя и в рамках единого вида материи) от животного-биологического. По нашему мнению, человеческий индивид, этот объект общественного развития, в качестве непосредственного материального носителя общественных отношений, субъекта, не тождествен человеческому живому телу. Мы согласны с мнением В. В. Орлова: «Человек — материальное существо надбиологического уровня (включающее, разумеется, специфически человеческую биологию как свою основу)»<sup>139</sup>. Его материальный субстрат — не просто человеческое тело, а человеческое тело, усиленное материальными орудиями, от орудий труда до орудий социально-преобразуемой деятельности и духовного производства. Это значит, что не только сущность человека (совокупность всех общественных отношений), но и ее носитель, субстрат, в своем специфическом смысле формируется лишь в рамках общественной системы и вместе с ней. Человек, таким образом, оказывается материальным социально-природным образованием.

Взаимодействие социального и природного чрезвычайно многосторонне, его верное методологическое объяснение способствует решению конкретно-научных и практических проблем, начиная с инженерно-технических и кончая медицинскими.

Известно, что под влиянием труда и возникшей из

потребности общения речи мозг обезьяны превратился в мозг человека. Параллельно с развитием мозга шло развитие его ближайших орудий — органов чувств. Формировалась «человеческая биология». Ее описание представляет большую теоретическую трудность для частных наук и философии. На этот счет в отечественной философской литературе существует ряд точек зрения.

Во-первых, признается как бы рядоположенность биологического и социального в человеке. О. В. Лапшин, например, пишет: «...Человек есть, с одной стороны, живое существо с функционирующими по определенным биологическим законам органами, с другой — существо общественное, производящее, обладающее мышлением и речью»<sup>140</sup>.

Во-вторых, соотношение социального и природного истолковывается в духе концепции непосредственного тождества природного и социального. Весьма последовательно этот взгляд проводится в работах Г. В. Мокроносова и А. М. Мосорова. «Среди философских идей К. Маркса и Ф. Энгельса, лежащих в основе материалистического понимания общественной жизни, — пишут они, — есть одна очень важная и малоизученная фундаментальная идея. Это идея о тождественности (в диалектическом смысле этого слова) индивидуальной жизнедеятельности людей и содержания общественных отношений»<sup>141</sup>. В развитии этого тезиса обнаруживается склонность авторов к абсолютному отождествлению указанных моментов. «Единство социального и природного начал в личности имеет полную слитность и лучше говорить не об их единстве, а об их непосредственном слиянии в одну всецело социальную сущность»<sup>142</sup>. А. М. Мосоров и Г. В. Мокроносов полагают, что признавать «разделение социальной реальности живого человека на две половинки — биологическую, оставшуюся от какой-то якобы несоциальной основы личности, и личностную» — значит совершить ошибку, ибо «нет в жизни человека биологической стороны, запредельной социальному началу»<sup>143</sup>. Короче говоря, по мнению А. М. Мосорова и Г. М. Мокроносова, человек во всех своих проявлениях — социальное и только социальное существо. М. Б. Туровский, поддерживающий подобную теоретическую позицию, пишет: «Организм человека, по сути дела, никакое не биологическое образование»<sup>144</sup>. Нам представляется, что названные авторы неправомерно

отождествляют содержание категорий «личность» и «человек».

В-третьих, развивается взгляд, согласно которому человек — существо биосоциальное. Биологическое в нем «снято» социальным, т. е. сохранено в подчиненном виде<sup>145</sup>. Методологической предпосылкой данной точки зрения служит марксистская концепция соотношения видов и форм движения материи. На наш взгляд, в истолковании этой концепции было бы вернее говорить о человеке как существе социально-природном, а ведущую роль социального относить не только к сущности человека, но и к его субстрату. Можно сказать, что все в человеке как **человеке** социально. Иное дело, что человек остается и живым существом, занимая определенное место в эволюции живой материи, и природным компонентом в целом. Мы согласны с выводом И. И. Елкина и К. Е. Тарасова: «В такой же степени как не существует «физико-биологической» или «химико-биологической» формы движения материи, а имеются физическая, химическая и биологическая формы (причем низшие формы существуют в высших, более сложных формах в опосредованном, в «снятом» виде), так и не существует «биосоциальной» формы движения материи, а имеются биологическая (свойственная растительному и животному миру) и социальная (свойственная человеческому обществу)»<sup>146</sup>.

Социальная форма движения материи возникает на основе предшествующих форм движения и реализуется через них. В связи с этим представляет интерес трактовка соотношения биологического (природного вообще) и социального, предложенная В. В. Орловым. «Человек ... имеет не двойственную биологическую и социальную, но **интегральную социальную природу**... Природа человека, таким образом, характеризуется многосторонними взаимодействиями и взаимосвязями ее различных уровней и на этой основе единством, которое есть социальность»<sup>147</sup>. Эта трактовка предотвращает упрощенное понимание субстрата и сущности человека, позволяет понять сложную опосредованность социального и биологического, социального и природного. Она подтверждается выводом частных наук (Б. Г. Ананьев, Н. П. Дубинин, А. Н. Леонтьев и др.).

Индивид как субъект и объект в субстратном смысле представляет собой систему, где действуют природные

и социальные закономерности; их соотношение есть соотношение низших и высших форм движения материи. Такого рода вывод позволяет избежать биологизаторского подхода к человеку и грубой социологизации. Соотношение социального и биологического имеет несколько аспектов, в литературе выделены и исследуются социологический, социально-филогенетический, социально-онтогенетический, социально-космический аспекты<sup>148</sup>. Надбиологический, социальный фактор, связанный с принадлежностью человека к обществу, играет ведущую роль в детерминации человеческого развития с субстратной и личностной сторон. Но в субстратной системе индивидуального субъекта сохраняет влияние, хотя и подчиненное, биологическая детерминация. Физиологическая деятельность протекает на основе законов, общих с законами живого вообще. Скажем, «законы наследственности у человека ничем не отличаются от аналогичных законов у животных. Нет сомнения, что генетическая информация у человека записана в молекулах ДНК. Это следует из фактов, добытых цитогенетикой и молекулярной генетикой человека, показавших генетическую роль хромосом и молекул ДНК, в которых локализованы гены человека»<sup>149</sup>.

Усвоение культурных результатов каждым отдельным индивидом, формирование его как субъекта в сущностном и субстратном смысле идет на генетической основе физиологически закрепленных задатков. Но эти задатки обеспечивают лишь возможность формирования человека, которая только по мере приобщения индивида к деятельности в сфере социального и по мере воспитания, «распредмечивания» социально унаследованного содержания превращается в действительность. Как на уровне совокупного, так и на уровне индивидуального субъекта социальное (трудовое) и природное (в частности, биологическое) с субстратной стороны опосредуют друг друга при ведущей роли социального. Диалектика социального и биологического в индивидуальном субстрате прослеживается даже онтогенетически. «Наблюдая в течение ряда лет одного и того же человека, можно видеть утолщение костного вещества и уменьшение костно-мозгового пространства по мере увеличения стажа физической работы и обратное соотношение их при смене профессий и переходе с физического труда на канцелярский. При этом раздражители внешней среды

воспринимаются организмом биологически, поэтому внешние воздействия на скелет приводят к биологической перестройке костной структуры. Но характер и величина этих воздействий на скелет определяется социальными факторами — видом и интенсивностью труда, образом жизни и др.»<sup>150</sup>.

Биологическое является предпосылкой социального, социальная детерминация в рамках индивидуального субстрата подчиняет биологическую и модифицирует ее. Социальная детерминация вызвала появление органов и закономерностей, присущих лишь человеку как живому существу: вторую сигнальную систему, специфический настрой терморегуляционных процессов и т. п. Академик П. К. Анохин подчеркивал: «Мы должны принять во внимание, что мозг человека во всех его деталях, как теперь выяснилось, до микропроцессов и даже до молекулярных процессов включительно приспособлен именно к речевым и мыслительным операциям. Это именно то, чего добивается кибернетика, — найти такие параметры в работе мозга, которые могут быть моделированы в различных электронных схемах. Иначе говоря, биология человека — это не биология вообще, как, например, у обезьяны. Это — **специфическая человеческая биология...** Мы знаем в биологии человека много черт специфически человеческого характера. Так, например, миэлизация соответствующих центров речи происходит задолго до того, как появляется речь, специфическая речевая функция человека»<sup>151</sup>.

Относительно изменений биологического субстрата индивидуального субъекта, видовой эволюции человека среди специалистов-ученых существуют различия во взглядах. Антропологи А. П. Быстров, М. Ф. Нестурх, Я. Я. Рогинский полагают, что видовая эволюция человека закончилась. По мнению психолога Б. Г. Ананьева, в биологическом субстрате субъекта происходят эволюционные сдвиги, причем «не только в регуляторах органов (следовательно, органов-орудий), но и в самих органах, тканях и биохимических основах жизнедеятельности»<sup>152</sup>. Близкое к этому мнение высказывает Н. П. Дубинин: «Признание того, что социальная эволюция человека еще долго будет строиться на основе динамичной, но в целом для всего человечества устойчивой генетической системы наследственности, отнюдь не превращает генотип человечества в нечто неизменное, извечно

данное после появления готового человека. Дело лишь в сроках. Если социальная эволюция в наши дни идет скачками и все ускоряется, то это неприложимо к генетической эволюции человека»<sup>153</sup>.

Мысль о завершенности эволюции человеческого биологического субстрата методологически мало продуктивна. Она не способствует организации целенаправленных исследований в этом плане, противоречит уже достаточно многочисленным фактам. Сторонники такой точки зрения по существу отвлекаются от ведущей роли социального начала в становлении человека как субъекта. Сторонники признания неизменяемости человека в биологическом плане, как удачно подмечает Х. Ф. Сабиров, допускают фактически равную самой себе, лишённую развития антропологическую основу, на которой возвышается изменяющаяся социальная сущность. Между тем «в процессе исторического развития появляются все новые и новые формы социальной деятельности людей и, следовательно, новые способности. Может ли неизменный материальный субстрат стать носителем этих новых способностей? По-видимому, нет. Так возникает проблема исторического развития биопсихического механизма человека»<sup>154</sup>.

Преодоление антропологизма в диалектико-материалистической философии связано не только с принципиально иным пониманием сущности индивидуального и общественного субъекта. Скачок от обезьяны к человеку, от стада обезьян к человеческому обществу означал формирование человеческого биологического субстрата — человеческого тела со специфической анатомией и физиологией. Но субстратная сторона индивидуального субъекта не ограничивается человеческим телом, в субстратном плане субъект-индивид носит конкретно-исторический характер и выступает в качестве живого существа, усиленного материальными орудиями: от орудий преобразования природного объекта и орудий социально-исторической практики до материальных орудий, используемых в процессе познания. Диалектико-материалистическому подходу к человеку как субъекту чужда односторонность — абсолютизация субстратного или сущностного моментов. Оба они охватываются, как нам представляется, понятием «человеческая природа». Напомним принципиальное положение Маркса и Энгельса: «Та сумма производительных сил,



капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись»<sup>155</sup>.

Формирование и изменение субстратной стороны индивидуального (и общественного) субъекта связано с формированием и развитием материальных производительных сил, но формирование и развитие материальных производительных сил неотделимо от формирования и развития производственных отношений в целом, что и образует сущностную сторону «человеческой природы». Индивид выступает в качестве объекта воздействия и в качестве субъекта — носителя субстратных и сущностных социальных свойств. В конечном счете материальной и духовной деятельностью индивидуального субъекта живет коллективный субъект.

Характеризуя индивидуальный субъект с сущностной стороны, мы характеризуем его как личность. По отношению к типологическому социологическому аспекту данный уровень — уровень индивидуализации общественных отношений и проявляющихся в них объективных и субъективных свойств. Это сфера исследований с позиции прикладных социологических дисциплин и психологических наук, опирающихся на философское и общесоциологическое, классово-типологическое понимание личности. Со стороны единичного субъекта личность, по мнению П. Е. Кряжева, есть индивидуальное бытие общественных отношений, мера присвоения индивидом конкретно-исторической социальной сущности. Диалектика общего, особенного и единичного в системе развивающихся личностных свойств, доказывает П. Е. Кряжев, есть единство общения и обособления, соотношение этих моментов — общесоциологический закон, проявляющийся конкретно-исторически<sup>156</sup>.

Итак, сложная развивающаяся система личностных свойств реализуется в конечном счете в деятельности индивидуального субъекта. Исследование этих свойств на современном уровне может быть только комплексным. Произвольная экстраполяция выводов, полученных на одном уровне, например, на философско-социологическом, на другой, скажем, на индивидуально-психологический, ведет к ошибкам. Подобных ошибок не избежал автор в целом содержательной работы о личности

Т. М. Даутов, считающий, что «рассматриваемая категория (личности.— К. Л., Д. П.) не может характеризовать любой человеческий индивид. Личностью является лишь тот индивид, в котором наиболее полно представлено общественное в целом на данном этапе его развития»<sup>157</sup>. Этот тезис не может не привести к явным теоретическим несообразностям, вроде следующей: «Личность является единичным бытием общественных отношений, ее сущность содержится вне ее единичного существования, в объективных общественных отношениях, существующих независимо от индивида и определяющих его природу»<sup>158</sup>. Конечно, общественные отношения первичны для каждого индивида, становящегося субъектом, но вместе с тем, они существуют только благодаря деятельности «единичностей», всех прошедших в истории поколений и существующих масс. Общественные отношения образуют не внешний фон, а внутреннюю структуру коллективного и индивидуального субъекта.

По нашему мнению, признавая биосоциальность индивидуального субъекта в целом, нельзя распространять этот признак на личностные свойства человека, зачислять в структуру личности наследственно-биологические компоненты. Мы не можем в этом плане принять точку зрения К. К. Платонова, Е. А. Ануфриева, Т. В. Колбиной, Я. Щепаньского, включающих в интегральную целостность личности биологические элементы, врожденные рефлексy, физиологические процессы, в том числе нервные<sup>159</sup>. Биологические структуры и функции человека — это не структуры и функции личностного порядка, они лишь условие формирования личностных свойств, как биологическая активность индивидуального субъекта — предпосылка социальной его активности. История свидетельствует, что одна и та же видовая биологическая организация человека несла и несет различные по типам личностные свойства, различные по типам общественные отношения. Включить биологические элементы в структуру личности — значит подменить понятие личности понятием человека вообще, смешать философский и социологический уровни структуры индивидуального субъекта. Трудно поэтому согласиться с Б. П. Парыгиным, который, оттеняя интегральный характер понятия личности, пишет: «Личность — это интегральное понятие, характеризующее

человека в качестве объекта и субъекта биосоциальных отношений»<sup>160</sup>. Нам более приемлемой кажется позиция В. П. Тугаринова, как раз полемизирующего со сторонниками включения биологических характеристик человека в понятие личности<sup>161</sup>.

Итак, комплексное исследование развития и структуры индивидуального субъекта включает в себя философско-социологический анализ сущности и субстрата, «материального базиса» социализации индивида<sup>162</sup>. Без такого анализа сам процесс социализации раскрыть во всей полноте невозможно.

### **Индивид как субъект и объект практического действия**

Ведущие социальные характеристики человека определяются тем местом, которое занимает индивид в системе общественного разделения труда, классовых и иных отношений. Впитывая в себя — стихийно и сознательно — данные отношения, индивид становится личностью, приобретает те социально-типовые и единичные черты, которые делают его компонентом определенной социальной группы и неповторимой индивидуальностью. Следовательно, проблема субъекта как индивида предполагает, помимо анализа соотношения социального и биологического, анализ диалектики индивидуального, группового (классового) и общечеловеческого.

Индивид включается в систему общественных отношений разных видов и уровней, он овладевает орудиями материального и духовного производства. Лишь на этой основе возможна деятельность данного индивида в той или иной сфере материальной и духовной культуры, выступает ли эта деятельность как воспроизводство или творческое создание нового. По отношению к субъекту-индивиду объектом является любой предмет (в том числе и продукт духовного производства), на который направлена практическая или познавательная деятельность человека. Объектом для него оказываются другие люди, объектом для себя выступает и он сам. С этой точки зрения нельзя признать достаточно обоснованной позицию Б. Ф. Ломова. «В случае деятельности основу ее определений составляет отношение «субъект — объ-

ект», «субъект — предмет». Но здесь возникает вопрос: исчерпывается ли реальная жизнь индивида, его общественное бытие только системой отношений «субъект — объект». По-видимому, все-таки нет. Социальное бытие человека включает его отношение не только к предметному миру (природному и созданному человечеством), но и к людям, с которыми этот человек вступает в прямые или опосредствованные контакты. В своем индивидуальном развитии человек овладевает тем, что создано человечеством не только через деятельности, но и через общения с другими людьми»<sup>163</sup>. Как видно, категория «объект» относится автором статьи только к природному предмету. Мы уже говорили об узости такой точки зрения. Б. Ф. Ломов далее обозначает отношение человека к человеку как систему «субъект — субъект». Но это лишь одна сторона. Человек остается и для другого, и для себя самого также и в качестве объекта всей многосторонней целенаправленной деятельности.

Связь субъекта-индивида с объектом (материальным и духовным) многогранна, она изучается целым комплексом наук от физиологии человека до философии. Социализация индивида, его формирование как личности, а далее жизнь в обществе — это человеческая деятельность, в основе многообразных форм которой находится практическое воздействие на объект, будь то предметно-чувственная трудовая деятельность или практическая деятельность в сфере общественных отношений и т. п. Индивид как объект воздействия разного характера и различных субъектов (семьи, других общностей) по мере формирования в личностном плане становится субъектом практического присвоения орудий материальной деятельности и общественных отношений. Объект воздействия и субъект присвоения — человеческий индивид — становится личностью, носителем конкретных видов деятельности, деятельным субъектом.

Структура личности как индивидуализированного бытия общественных отношений — это структура деятельности. Применительно к формированию человеческого индивида встает задача научиться действовать практически, ибо опыт такой деятельности биологически не наследуется. Он закреплен в орудиях деятельности, а относительно предметно-чувственной деятельности по преобразованию природного объекта — в орудиях труда. А. Н. Леонтьев, много лет изучавший процесс социали-

зации индивидов, широко использующий при обобщении эмпирического материала труды основоположников диалектического материализма, пишет: «Орудие есть не только предмет, имеющий определенную форму и обладающий определенными физическими свойствами. Орудие есть вместе с тем общественный предмет, т. е. предмет, имеющий определенный способ употребления, который общественно выработан в процессе коллективного труда и который закреплен за ним... Поэтому то владеть орудием — значит не просто обладать им, но это значит владеть тем способом действия, материальным средством осуществления которого он является»<sup>164</sup>.

Мы пока отвлекаемся от духовной стороны формирования индивида-субъекта. Важно подчеркнуть, что овладение материальным орудием и способом материального воздействия в рамках конкретно-исторического отношения к природным объектам есть реальное наследование общественно-приобретенного опыта и формирование производящего индивида. А. Н. Леонтьев приходит к выводу, что человеческие способности складываются в процессе овладения индивидом преобразованными предметами и что материальный субстрат способностей составляет прижизненно формирующиеся устойчивые системы рефлексов<sup>165</sup>. Только распределение материализованного социального содержания формирует индивидуальный субъект, субъект опредмечивания своих человеческих способностей. Человек становится субъектом труда, изменяет природный материал, производя сам себя в качестве субъекта трудовых операций, развивая свои искусственные органы. С технологической стороны всестороннее развитие человека — это изменение характера труда по мере изменения материально-технической базы. Если, как полагал Маркс, крупная промышленность делает всеобщим законом производства признание перемены труда, то это более справедливо относительно автоматизированного производства. Когда «неорганическое тело» индивидуального субъекта оказывается автоматизированной системой, человек выходит из непосредственного процесса производства. Разумеется, возможности, которые несет в этом плане научно-техническая революция, могут быть реализованы только при отношениях людей, основанных на коллективном владении средствами производства.

Итак, человеческий индивид, объект воздействия общества, социальных групп, отдельных людей по мере присвоения и освоения мира объектов, преобразованных практически, становится субъектом практической деятельности, в исходном плане — субъектом труда. Распредмечивание материальной культуры, начиная с орудий труда, означает именно присвоение объективированных в них сущностных сил коллективов людей, совокупного субъекта, в рамках которого формируется и действует индивид. Материальные орудия, техника в целом, оставаясь объектом присвоения и познания, в конкретно-исторической форме, связанной с социально-классовой структурой общества, выступает как важнейший компонент материального субстрата субъекта целеполагающей материальной деятельности, выступает своей субъективной стороной. С помощью техники индивидуальный (равно как и совокупный) субъект реально осуществляет практическую активность, изменяет объект и самого себя. В этой активности и раскрывается индивидуальность субъекта. «Присвоение определенной совокупности орудий производства, — писали Маркс и Энгельс, — равносильно развитию определенной совокупности способностей у самих индивидов»<sup>166</sup>. Человек — субъект труда — главная производительная сила общества. Всесторонность его развития начинается с труда, трудовые функции характеризуют объективные условия соединения личности с трудом, профессия же — качества самого субъекта<sup>167</sup>.

Вместе с тем человеческий индивид является субъектом и объектом отношений к другим людям. Только посредством этих отношений возможна его трудовая активность, он — объект воздействия других людей в различных сферах внутриобщественных отношений от экономических до моральных, он — носитель такого рода отношений, их преобразующий агент и творец. Через непосредственное общение индивид включается в общность, класс, в общественное целое, а общественные отношения реализуются через общение людей. «Именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов, — отмечали Маркс и Энгельс, — создало — и повседневно воссоздает — существующие отношения»<sup>168</sup>. В развитии этих идей Л. П. Буева справедливо, на наш взгляд, связывает специфику общения с индивидуализированным

бытием общественных отношений, их личностно-психологической конкретизацией. Там, где человек, группа, общность переходит от отношения к природному миру к отношению с себе подобными, субъектно-объектное взаимодействие приобретает свойство субъект-субъектного. «Система субъектно-объектных отношений включает в себя три типа связей: субъект — объект; субъект — субъект; объект — объект»<sup>169</sup>.

Практическая деятельность в сфере общественных отношений возможна для субъекта через социальный институт, который становится специфическим орудием социальной деятельности, позволяющим субъекту-индивиду подниматься до целенаправленного практического воздействия на объект. С этой точки зрения, субъектом социально-исторического действия является не любая личность. Человек, лишенный материальных средств, даже при понимании тенденций общественного развития, актуально не реализует свою возможность. Вернее, может реализовать в виде одиночного акта, значение которого при отсутствии массового действия остается просто бесследным. В социально-исторической сфере действия индивидуального субъекта получают общественное значение только внутри совокупного субъекта как действия, совершаемые с помощью материальных орудий преобразования (прогрессивный субъект) или консервирования (реакционный субъект) бытия социальных общностей. Социальные институты, будучи также объектами присвоения, познания, становятся органами совокупного и в определенной мере — индивидуального субъекта практического действия. По мере возрастания роли трудящихся масс в историческом преобразовании общественной жизни возрастает и объективная роль каждого человека.

Отдельный человек становится субъектом исторического действия именно через объединение, закрепленное той или иной организацией, с другими людьми, причем это объединение предполагает определенный уровень осознания потребности действия. Вне этого индивид остается объектом воздействия, как остается объектом класс в целом, если хотя бы некоторая конкретно-историческая его часть не обладает сознанием и организацией.

### **Субъект и объект индивидуального познания**

Практическая деятельность индивиду, опосредованная целеполаганием, невозможна без познания. В процессе познания индивид предстает как гносеологический субъект, активно воспроизводящий свойства объекта с помощью чувственных и рациональных форм. Объектами познания индивида оказываются материальные и духовные образования, на которые познавательная деятельность направлена. Подчеркнем еще раз, что было бы ошибочным истолковывать гносеологическую связь субъекта и объекта вообще на уровне индивида, в частности, в качестве коррелятивной связи. Объект познания (он шире объекта практического действия), если брать исходную его часть — материальный объект, существует вне и независимо от сознания познающего субъекта, вне и независимо от субъекта. Материальная сторона самого субъекта познания первична относительно его сознания. Идеальные же объекты существуют в виде субъективной реальности.

Гносеологическое единство субъекта и объекта, разрешение постоянно возникающих между ними противоречий есть процесс. В конечном счете объект дан человеку в ощущениях, являющихся источником познания. Следует подчеркнуть, что ощущения выступают в качестве единственного источника познания как при усвоении индивидом результатов коллективного познания (чтение книг, прослушивание лекций и т. д.), так и при исследовании неизвестных свойств и законов того или иного объекта. В последнем случае активность гносеологического субъекта раскрывается в виде целенаправленной переработки чувственных данных в мышлении. Гносеологию интересуют объективные закономерности познания, сформировавшиеся исторически, та сторона отношения познания к миру, которая представляет общественное в индивидуальном. Этим, в частности, отличается гносеологический подход от психологического.

Категории субъекта и объекта применительно к гносеологии успешно разрабатываются отечественными и зарубежными философами. Нам представляется целесообразным обратить внимание на следующее. В общем виде человеческое познание движется от конкретного, чувственного к абстрактному и от него к конкретно-все-



общему, выраженному в понятиях. При этом как форма чувственного, так и формы рационального моментов познания оказываются специфическими культурными образованиями, которые формируются у каждого отдельного человека при усвоении им достижений практической и познавательной деятельности предшествующих поколений.

Мы говорили, что обусловленные жизненными потребностями действия в предметном мире и общение с людьми — единственный путь создания индивидуального субъекта. Овладевая в процессе общения языком, усваивая содержание общественного сознания, индивид формирует свое сознание. Человеческая техника складывается в предметном действии только опосредованно, через общение. Исходное содержание, формы и средства познавательной деятельности, созданные обществом, усваиваются индивидуальным субъектом. С познавательной стороны общение важно как раз в том смысле, что оно «есть взаимодействие людей, содержанием которого является взаимное познание и обмен информацией с помощью различных средств коммуникаций»<sup>170</sup>. Субъект индивидуального действия развивается одновременно как субъект познания. Деятельность с помощью орудия позволяет усвоить закрепленные в орудии практические операции; общение посредством материальных знаков, прежде всего языковых, позволяет усвоить идеальное их содержание и приемы познания, тем самым давая возможность развить индивидуальное сознание и познание.

Как показали исследования А. Н. Леонтьева и его учеников, формирование индивидуальных умственных действий есть процесс интериоризации, преобразование предметных действий в идеальные действия. Практика опосредует появление познавательной деятельности как в историческом, так и в онтогенетическом развитии человека. Непосредственно-чувственный деятельный контакт индивида с предметным миром, с другими людьми и развертывающееся оперирование знаками вызывают к жизни собственно человеческое чувственное и понятийное отражение. Знак, в частности словесный знак, в качестве материального предмета несет обобщенное отражение объекта и его значение. Производство знаков и обмен знаками — превращенная форма практики, проявление субъектной активности, ибо объект в конечном

счете дан субъекту в формах деятельности. Знак заменяет объект, но специфика его в том и состоит, что, заменяя объект, он сообщает знание о нем. Знаковые свойства раскрываются в познавательной ситуации. В отличие от модели сходен с оригиналом, объектом не сам материальный предмет — знак, а вызываемый им образ, образующий значение этого знака. Значение есть не просто содержание понятия, оно, скорее, фиксирование практической отдачи от предмета, отраженного в понятии. Человек овладевает значениями слов, только оперируя предметами и знаками. Он открывает для себя общественный опыт и становится субъектом действия и познания, осваивающим мир, творчески изменяющим его.

Социальность индивидуального субъекта обнаруживается уже в том, что ребенок развивается только с помощью взрослых, индивид существует посредством общества. Общественные условия, классово-групповые и иные факторы влияют на конкретное содержание формирующегося сознания индивида через микросреду. «Нормальный ребенок начинает удовлетворять свои простейшие потребности, обучается ходить, обслуживать себя, говорить и даже мыслить в процессе подражания окружающим его людям, — пишет А. И. Мещеряков. — Развитие ребенка, лишенного зрения, слуха и речи, показывает, что все многообразие человеческого поведения и психики не является врожденным и не развивается спонтанно, а возникает в общении с другим человеком»<sup>171</sup>.

Мы говорили, что трудно согласиться с мнением о биологической неизменяемости современного человека. Однако, одно дело — признавать такую изменчивость, иное — подменять социальные факторы биологическими. Приведем высказывание И. М. Забелина: «В будущем ребенок человека, в каких бы условиях он ни воспитывался, сможет сохранить человеческие способности, не превратиться в зверя, сам, без посторонней помощи освоит азы человеческого поведения (только азы, конечно), и, главное, не утратит способности к речи, прямохождению и т. п. В этом смысле человеку предстоит подтянуться до уровня своих биологических предков, но само по себе закрепление простейших способностей человека явится лишь началом значительно более глубокого и сложного процесса»<sup>172</sup>. Между тем никаких

данных, подтверждающих тезис о биологической наследуемости общественно-исторического опыта, знаний и т. п., нет, социальное наследуется социально, в материальной и духовной культуре. Сугубо же произвольные теоретические допущения, не подкрепленные фактами, отнюдь не способствуют решению научных проблем.

Итак, в процессе социализации индивида возникает «родовая» индивидуально-познавательная деятельность. В основе ее — индивидуально-предметная деятельность и общение, прежде всего знаково-речевое, воспроизводящее общественно-исторический опыт человечества, совокупного субъекта действия и познания. Познание индивидуального субъекта активно, оно отражает природные и социальные объекты, тем самым получает относительно практики регулятивное значение, полагает цель. Диалектика абстрактного и конкретного (общий закон познания), раскрывающаяся в общественном познании как диалектика эмпирического и теоретического моментов, применительно к индивидуальному познанию выступает прежде всего как диалектика чувственного и рационального знания. Подобно органической связи общественного и индивидуального познания, внутренне неразрывны аспекты «эмпирическое — теоретическое» и «чувственное — рациональное».

Структура и содержание чувственной и рациональной познавательной деятельности субъекта определены практически. «Глаз,— писал Маркс,— стал **человеческим** глазом точно так же, как его объект стал общественным, **человеческим** объектом, созданным человеком для человека»<sup>173</sup>. Пронизанная мышлением человеческая чувственность в гносеологическом плане определяется конкретно-исторически еще и тем, что органы чувств индивидуального субъекта оснащаются приборами: усилителями, анализаторами, преобразователями<sup>174</sup>. Технические устройства в огромной степени расширяют пределы непосредственного наблюдения, а также, как мы уже говорили, характер наглядности, которая неотделима от моделирования. Но сколь бы ни менялся характер наглядности, исходной гносеологической формой связи субъекта с субъектом остается ощущение, чувственное познание как непосредственный субъективный образ объективного мира. Отрицание за чувственным познанием индивида роли источника познания неизбежно ведет к идеализму.

Изучению взаимодействия субъекта и объекта на уровне чувственного познания философы уделяют большое внимание. Раскрывается специфика активности субъекта в чувственно-гносеологическом плане. Данные частных наук используются для развития понимания ощущений как субъективного образа объективного мира, образа, зависящего от качественного своеобразия объекта и особенностей нервно-физиологической организации, технической оснащённости субъекта.

Генетически первичное чувственное знание существует в познавательной деятельности субъекта только в единстве с рациональным знанием. Рациональное познание индивида связано с приобщением к «априорной» по отношению к нему развивающейся системе знания коллективного субъекта и обогащением ее на основе эксперимента, эмпирического материала. Наиболее полно сущность рационального познания индивида раскрывается в научно-теоретической деятельности, носителем которой является коллектив ученых, совокупный субъект. Переработка чувственных данных в понятия воплощает активность индивидуального субъекта познания, обусловленную практически. Возникающее понятие, система понятий, способы оперирования ими отражают объект в его существенных связях сквозь призму практических действий. Практика в превращенном виде, через структуру познавательной деятельности входит в понятие объекта. Познавая закономерности, которым подчинен материальный объект познания, субъект познает предметный мир, еще непосредственно не вовлеченный в сферу практического изменения.

Познавательное отношение субъекта к объекту на уровне индивида есть психическая деятельность, функция индивида, имеющего мозг и включенного в индивидуальную систему, в общество. Движение познания от чувственно-конкретного к абстрактному и от него к конкретно-всеобщему — это идеальное движение, «пересадка» в голову человека материального, переработка его в функциональном плане.

Функциональная природа идеального получает подтверждение в свете данных современных наук. Идеальное существует субъективно и именно в качестве функции породившей его материальной системы. Вне этой системы, вне материального носителя и материального воплощения оно не существует. Ни носитель, ни сред-

ства воплощения сами по себе не содержат идеального. Д. И. Дубровский пишет: «Посредством идеального образа личность не только сознает некоторый объект, но сознает, что она сознает этот объект. Подобное отражение отражения составляет характерную черту идеального. Отсюда следует, что категория идеального характеризует лишь определенную разновидность психических явлений, осознаваемую личностью в том интервале, в котором они протекают. Что касается подсознательно (бессознательно) протекающих психических явлений, то они не могут быть причислены к категории идеальных»<sup>175</sup>. В плане идеального речь идет о декодировании информации, переводе ее в сферу сознания, отражения самого отношения субъекта и объекта. Извлечение информации, например, из нервных импульсов, возникающих под влиянием светового излучения, применительно к зрительному отражению было охарактеризовано Марксом так: «Световое воздействие вещи на зрительный нерв воспринимается не как субъективное раздражение самого зрительного нерва, а как объективная форма вещи, находящейся вне глаз»<sup>176</sup>.

Объективная форма вещи — это ее образ. Разумеется, образ чувственно-наглядный и понятийный отличаются друг от друга, но в главном они едины. Они являются продуктом активного творческого отражения объекта, воссозданием генетических и структурных закономерностей объекта идеально. Образ объекта существует только в отношении субъекта к объекту, объект же существует независимо от познающего субъекта. Образ в своем появлении детерминирован практической и нервно-физиологической деятельностью, взаимодействием индивидуального и коллективного сознания. Он вызван к жизни практически обусловленной потребностью достичь максимально большего идеального единства субъекта и объекта, от чего зависит достижение их единства в практике. Характеризуя образ гносеологически, Ф. И. Георгиев замечает: «Субъективный образ — это не простая копия оригинала, механический слепок с объективных вещей, а противоречивый процесс теоретического мысленного овладения действительностью, т. е. познание, органически связанное с преобразованием. Следовательно, речь идет о различных уровнях соответствия между образом и отображением, а именно, о гомоморфном, изоморфном и адекватном. Высшим для

гносеологического содержания образа является понятие адекватности, поскольку оно глубже и полнее отражает объект познания, но путь к адекватности — это долгий и в принципе бесконечный путь»<sup>177</sup>. Адекватность образа, адекватность теоретического содержания субъекта объекту фиксируется в понятии объективности истины, диалектика процесса достижения адекватности — как диалектика абсолютного и относительного в истине.

В познавательной деятельности индивида объективированное общественное знание превращается в идеальное свойство. Общественное сознание и познание существуют в качестве идеальной деятельности только посредством индивидуального субъекта, субъективно. Философия практики преодолела гносеологическую абсолютизацию индивидуального и общественного субъекта. Подобная абсолютизация, правда, встречается в текущей литературе. Помимо приведенных ранее примеров, можно воспроизвести такой тезис: «Действительное сознание — это функционирующее сознание: и не в голове индивида, не под черепной коробкой, а в деятельности человека, осуществляемой на основе достигнутого обществом уровня, нашедшего свое отражение в культуре и соответственно в знаково-предметных формах, составляющих материал, на базе и средствами которого только и осуществляется познавательная деятельность»<sup>178</sup>. Можно подумать, что сознание есть функция деятельности самой по себе, а не функция мозга деятельного человека в общественной системе. На односторонность трактовки сознания как предметной деятельности обратил внимание А. Г. Спиркин, справедливо заключив, что подобная точка зрения тяготеет к вульгарному материализму в его бихевиористской разновидности<sup>179</sup>.

Сложнейшим познавательным актом для индивидуального субъекта оказывается познание социальных объектов. Энгельс однажды заметил: «Люди, хвалившиеся, тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, — что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали немногие исторические деятели»<sup>180</sup>. И, конечно, ирония такого рода — вовсе не следствие личного несовершенства того или иного человека как познающего субъекта. Основа истин-

ного познания индивидуальным субъектом социальных объектов — теоретическое обобщение массы социальных фактов, а социальными фактами являются общественные действия личностей.

Истина в гуманитарном познании — не только соответствие знания каким-то событийным фактам. Это не только отражение. Это и выражение, оценка фактов субъектом с позиций своих интересов. Вот почему, как справедливо напоминал польский философ Е. Топольский, мы постоянно переписываем историю: меняются внеисточниковые знания<sup>181</sup>. Следовательно, «социальная истина не есть простая констатация фактов: так было или так есть в реальности. Социальная истина — это и «прорыв» в мир ценностей, выражение идеала, идеализация возможностей»<sup>182</sup>.

А. П. Белик делает вывод: «Видимо, понадобились тысячелетия, чтобы сформировать узловые пункты, ступеньки оценочной деятельности: благо — пагуба, польза — вред, добро — зло, красота — безобразие, правда — ложь, истина — заблуждение и др. Появление имущественного неравенства, классов, денег и государства усложнило и затруднило этот процесс... сделало отношения между общностями людей, их членами и даже родственниками исключительно напряженными в силу недоверия и вражды. Регулирование отношений, оценка поступков стали делом особых групп людей-специалистов (судьи, служители культа). Потребовалось физическое (тюрьмы, полиция, войско, палачи) и духовное (божий гнев, кара) насилие, чтобы поддерживать хотя бы относительный порядок в отношениях между соотечественниками»<sup>183</sup>.

### **Индивид, ценностное отношение и смысл жизни**

Практическое и познавательное взаимодействие субъекта и объекта на уровне индивида, как на иных уровнях, включает в себя в качестве необходимого момента ценностное отношение, имеющее объективный и субъективный аспекты. Ценностное отношение и оценка, как мы говорили, — важнейшее звено в механизме взаимоперехода практической и познавательной деятельности субъекта. Объективная сторона этого отношения и на уровне индивида вырастает из

практики, субъективная — из оценки объекта, его значения с точки зрения человеческих потребностей. «Объект и субъект ценностного отношения также существуют и онтологически, материально (в реальном бытии) и в отражении (познание и оценка), — подчеркивает А. Ф. Еремеев. — Но свойства объекта и в том и в другом случае проявляются и познаются (оцениваются) не как таковые, а только через их значение для субъекта»<sup>184</sup>. Указанные свойства выступают как ценности. Ценностный характер приобретают и духовные образования, также подвергающиеся оценке. Естественно, что ценностное отношение и оценка совокупного субъекта реализуются посредством действий индивидуального субъекта.

Принимаемая нами точка зрения позволяет избежать онтологизации ценностного отношения, тем более расширительно-натуралистического его истолкования, существенного, в частности, В. А. Василенко. Вместе с тем эта точка зрения далека от сведения ценностного отношения к оценкам. Мы не можем согласиться, например, с мнением Ю. В. Согомонова: «Всякий контакт с миром сопровождается определенной человеческой оценкой окружающей действительности, которая может быть названа как «ценностное отношение» к нему. Это «ценностное отношение» в свою очередь выражается, в частности, в известном эмоциональном состоянии человека, которое может быть определено как приятное или неприятное ощущение»<sup>185</sup>. Отождествить ценностное отношение и оценку — значит утратить специфический объект оценочного отражения. Между тем оно фиксирует не содержание объектов как таковое, а способность объектов удовлетворять потребности субъекта. Другое дело — и в этом Ю. В. Согомонов прав, — что социально вызванная у объектов способность удовлетворять потребности субъекта отражается оценочно, т. е. первоначально в эмоциях, в плане положительного — отрицательного, полезного — вредного. Эмоции человека — источник оценочного отражения. Эмоции и вырастающие из них высшие эмоционально-чувственные переживания дают основу оценочным суждениям.

Индивидуальное практическое отношение субъекта к объекту общественно обусловлено. Ценностное отношение субъекта-индивида к объекту как сторона предметно-чувственной и социально-исторической практики —



момент ценностного отношения совокупного субъекта, класса, общества в целом. В качестве ценностей (или «антиценностей») перед конкретно-историческим индивидом выступают средства материального производства, техника в целом, предметы материальной культуры вообще. Ценностные свойства раскрывают социально-политические институты как орудия социального преобразования, развития и регулирования. В классовом обществе класс и индивид практически находятся в классово-ценностном отношении к этим институтам. Если средства материального производства не являются классовыми, хотя они как ценности используются в классовом обществе в классовых целях, то орудия социально-исторической практики классовы по своему существу. Этим определяется практическое ценностное отношение индивида к указанным объектам. Что касается «ценностей жизни» (по терминологии В. П. Тугаринова), природы со всеми ее естественными богатствами, биологического бытия человека, то они должны рассматриваться в качестве фундаментальной предпосылки ценностей культуры.

Таким образом, свойства преобразованных практически предметов природы и социально-политических институтов раскрываются во взаимодействии индивида с ними через ценностные значения, практическую отдачу относительно потребностей индивида как субъекта. Действительность, совокупность объектов раскрываются в виде совокупности значений, оказывающих регулятивное влияние на поведение индивидуального субъекта. Объективные значения определяют активность субъекта в трудовой, социально-политической и познавательной сферах. Однако это влияние необходимо предполагает соответствующее отражение, именно оценку.

Существует мнение о том, что отражательно-оценочная способность исторически предшествует отражательно-образной. Такое мнения придерживается С. Х. Раппопорт<sup>186</sup>; подобную точку зрения развивает К. К. Платонов, замечая: «Более простыми и интимно связанными с физиологическими формами отражения и потому доступными более просто организованной нервной системе являются не ощущения, а эмоции»<sup>187</sup>. Генетически первичным признается эмоциональное отражение, которое несет различие полезных и вредных для организма, в том числе человеческого, свойств. Содержательное зна-

ние детерминировано оценочно — потребностью регулировать человеческую деятельность. Эта точка зрения справедлива, видимо, применительно к филогенезу человека; в онтогенетическом же развитии субъекта отражательно-оценочная способность и отражательно-образная формируются одновременно и в единстве. Как пишет А. Н. Леонтьев, уже на начальном этапе овладения речью, когда слово выступает лишь в виде сигнала, происходит анализ и обобщение объектов, через значение слова начинает усваиваться закрепленный в нем общественный опыт. Это значение ориентирует формирующийся субъект на практическое действие, которое со стороны самого субъекта детерминируется потребностью, объективным несоответствием между ним и наличным бытием. Подобное несоответствие, по мнению Г. Х. Шингарова, «всегда вызывает возникновение эмоций и чувств. С этого момента и начинается деятельность личности»<sup>188</sup>.

Индивидуальный субъект активно усваивает содержание оценочного познания, закрепленного в различных видах общественного сознания, вытекающие из оценок нормы, будь то оценки и нормы политические, нравственные, эстетические и т. д. Сквозь призму этих заданных обществом духовных образований он оценивает мир объектов, причем сами указанные продукты духовного творчества наряду с наукой приобретают значение великих ценностей для человека, если они служат реализации потребностей общественного прогресса. Они образуют сложную систему ценностных установок, систему ценностной ориентации индивидуального субъекта, с помощью которой общество, социальная общность, класс детерминируют социальные действия и познание человека, а человек ориентирует свою деятельность. Ценностная ориентация, механизм, связывающий познание и деятельность субъекта, включает в себя установку. Д. Н. Узнадзе отмечал, что при наличии «какой-нибудь потребности и ситуации ее удовлетворения в субъекте возникает специфическое состояние, которое можно охарактеризовать как готовность, как установку его к свершению определенной деятельности, направленной на удовлетворение его актуальной потребности»<sup>189</sup>. Ценностная ориентация субъекта относительно материальных и духовных объектов в классовом обществе носит идеологический характер, она формируется под влия-

нием политического, нравственного, философского, художественного и других видов общественного сознания, цементирует единство духовного мира индивидуального субъекта. Оценки объективируются в соответствующих материальных средствах, закрепляются в знаковых системах от естественного языка до языка искусства и социальных институтов.

Оценки придают личности индивидуального субъекта подлинно осмысленное отношение к миру объектов, формируют смысл познания и практической деятельности субъекта. Смысл жизни и деятельности субъекта связывает непосредственный мотив с целью. Научный анализ развития действительности, прежде всего социальной, придает ценностной ориентации, смыслу жизни индивида, т. е. жизненной установке, творческое направление, мобилизует его активность на преодоление трудностей, решение социальных задач. Здесь субъективное содержание соответствует объективным тенденциям. Польский психолог К. Обуховский хорошо обобщал мысль о том, что потребность смысла жизни является необходимой потребностью взрослого человека. К. Обуховский определяет эту потребность как «свойство индивида, обуславливающее тот факт, что без возникновения в его жизнедеятельности таких ценностей, которые он признает или может признать сообщающими смысл его жизни, он не может правильно функционировать»<sup>190</sup>.

Взаимодействие субъекта и объекта на уровне индивида осуществляется внутри совокупного субъекта и посредством его. История раскрывается как непрерывное изменение «человеческой природы», как усвоение «всего того, что действительно ценно в исторически унаследованной культуре — науке, искусстве, формах общения и т. д.»<sup>191</sup>. Антагонизм между богатством способностей общества и бедностью способностей индивидуального субъекта ликвидируется. Практическая, познавательная и ценностно-ориентационная деятельность человека развивается в русле возрастающего гармонического единства. Сколь бы ни был сложен и длителен во времени этот процесс, история подтверждает прогноз Маркса: «Универсальность индивида не в качестве мыслимой или воображаемой, а как универсальность его реальных и идеальных отношений»<sup>192</sup>.

Главный вопрос человеческой экзистенции: что есть и для чего есть Я? Смысл жизни — тождественная ду-

ховному бытию человека определенность, мера целостности внутреннего мира и интегральный параметр истории переживаний людей. Это понятие характеризует **духовную целостность** человека и в этой целостности обнаруживает свое виртуальное значение, свою временную наполненность, свой вектор изменения, развития или исчезновения. Будучи ясно осознан или только бессознательно переживаем индивидом, смысл жизни служит своего рода бесплотным хронометром индивидуальной экзистенции, посредством которого периоды истории собственного духа так или иначе оцениваются в форме трихотомии: истинная, неистинная или бессмысленная жизнь. Иными словами, смысл жизни сопряжен с управляющим диагнозом **душевного здоровья**, понимаемого не узко психиатрически, но как притягательное или, напротив, отчужденное отношение человека к своему ничтожному, по сравнению с вечностью, но все-таки поддающемуся растяжению или сжатию внутреннему времени. Овладеть этим временем или потерять его — значит обрести здоровый или болезненный дух. Анализ проблемы смысла жизни никогда не перестает быть актуальным, сколько бы о ней уже ни было написано или сказано. Подобно вечно актуальной медицинской диагностике человеческого здоровья это интеллектуальное занятие представляет собой своеобразную метафизическую психиатрию. С целью анализа смысла жизни строились важнейшие и до сих пор сохраняющие известную валентность философские системы. Нынешний неподдельный интерес возрос особенно в силу потребности людей отыскать взамен утерянных новые духовные ориентации и идеалы.

Характеристика смысла жизни как показателя духовной целостности человека чрезвычайно важна для рационального проникновения в трудноуловимую, казалось бы, эфемерную и призрачную, но тем не менее субстанциальную реальность **смысложизненных отношений**. Эти отношения далеко не всегда и не полностью осознаются и обычными людьми, и специалистами; их трудно рационально эксплицировать, выразить языком научных теорий или идеологических доктрин, поскольку иррациональная сторона этих отношений, необходимо существенна. «Дух», «духовное», «духовная жизнь», «жизнь в духе» — термины, сложившиеся для обозначения оттенков тотального качества внутреннего мира

человека, людей, общества. Это качество, вопреки распространившемуся с известных пор мнению, несводимо ни к границам общей для животного и человека психики, ни к идеальному отражению внешнего мира, ни к субъективной реальности сознания и знания. Ошибочную тенденцию устранять понятие духа из категориального аппарата философии либо отождествлять его с понятиями «психическое», «сознание», «идеальное», т. е. лишать его классического философского и теологического значения, стали, наконец, подвергать совершенно справедливой критике<sup>193</sup>.

Полагаем, понятие «духовное» в самых общих чертах феноменологически описывается диалектикой сознательных и бессознательных состояний, т. е. поддается рациональному объяснению как сущностный процесс и результат взаимовысвечивания двух основных сфер внутреннего мира человека — «сознательного» и «бессознательного». В итоге противоречивого взаимоотражения (рефлексии) этих сфер рождается тотальное качество духовности, несводимое ни к каждой из них, ни к простой сумме и через многочисленные взаимооборачивания и конфликты консолидирующееся в целостный поток внутреннего Я. Духовное объемлет собой все феномены внутренней жизни человека, взятого не только как субъект, но и как страдающее от своего или чужого целеполагания существо.

В свою очередь, каждая из названных сфер — сознательное, подсознательное и бессознательное — суть относительно автономные системы внутри целостного духовного мира, причем каждой свойственны собственные противоречия и локальные меры тождества специфических противоположностей. Поясним сказанное. Преодолевая сопротивление объекта, человек выступает как субъект, осознающий в этом процессе свое собственное бытие и противопоставляющий его образу объективной реальности. Труд человека не есть ни деятельность «вообще», ни какая-либо конкретная разновидность деятельности, т. е. взаимодействия субъекта и объекта. Труд является субъектной стороной всякой деятельности, будь то практика, познание или общение. Объектная сторона деятельности, в свою очередь, вносит в характер труда коррективы, изменяя его качество целеполагания, а подчас отчуждая труд и сводя на нет его эффективность. Возникающий во взаимодействии субъекта и объекта

иррациональный компонент отражается либо в иллюзорных идеальных образах сознания, либо в форме неосознаваемых переживаний. Человек как субъект дополняется страдающим существом, обе эти стороны человеческого существования детерминируют целостную духовность.

**Сфера сознательного** представлена в общем и далеко не полном виде противоречием чувственного и рационального. Мерой диалектического тождества чувства и разума является знание, возвращающееся в ранее противоречивую трудовую операцию в форме идеальных образов цели и средств действия (рис. 1).

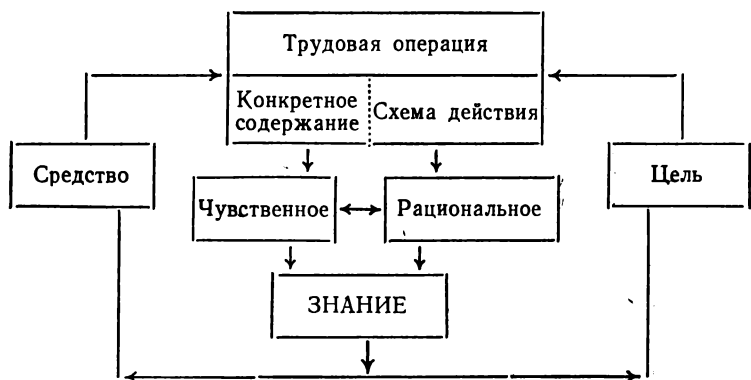


Рис. 1

**Сфера бессознательного** образуется, по-видимому, таким ее основным противоречием, как противоборство инстинктов агрессии и страха, диалектическое тождество которых реализуется в **установке**. С этой точки зрения установка — мера тождества самозащиты и нападения, она регулирует инстинкт положительными (экстраполяция, риск) и запретительными (сублимация, табуирование) психологическими стереотипами (рис. 2).

**Схема подсознательного** сложнее. Подсознательное — оценочный посредник между сознательным и бессознательным, имеющий два полюса. Подсознательное, обращенное в сторону бессознательного, при помощи превращенного сознательного оценивает человеческие влечения и отвращения, образуя на этом полюсе **веру**. Вера снимает в себе противоположности любви и ненависти, регулирует поведение обратными связями, кото-

рые принимают форму надежды и смирения. Своим вторым полюсом — полюсом совести — подсознательная оценка притяжения или неприятия внешних и внутренних событий обращена в сторону сознательного. Совесть управляет человеком посредством инициирования пра-

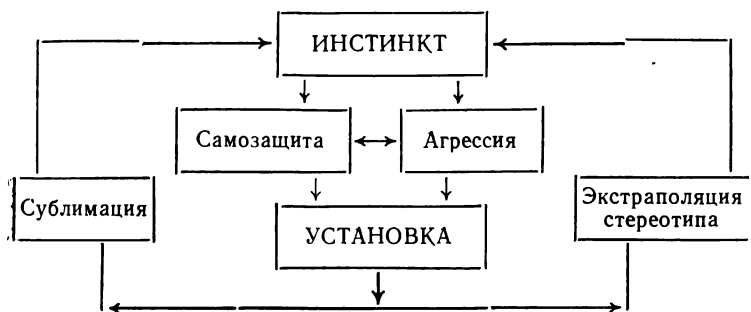


Рис. 2

ведных или раскаянных состояний. Как и в вере, в этом процессе взаимопроникают и трансформируются сознательное и бессознательное. В данном случае речь идет не о генетической, а о функциональной взаимосвязи сфер духовного мира. Сказанное можно выразить следующей схемой (рис. 3).

Таким образом, духовная жизнь человека схематически представлена взаимоотражением знания (меры сознательного), установки (меры бессознательного) и оценочными подсознательными состояниями веры и совести. Разумеется, предложенные корреляции весьма гипотетичны, и мы не настаиваем на их истинности — ведь информации о природе бессознательного и подсознательного пока явно недостаточно для однозначных обобщений. Мы не ставим целью описание конкретных структур духовного мира. В первую очередь, для нас важно выявить принципиальную неоднородность, полиэлементность системы духовного мира, структурное многообразие его подвижной сущности. Иначе говоря, дальнейший разговор требует учета следующей обобщенной структуры духовного: установка (бессознательное) — вера и совесть (подсознательные оценки) — знание (сознательное).

Составляя изменяющуюся сущность внутреннего мира человека, локальные противоречия (чувства — разум, любовь — ненависть, сублимация — экспансия и т. д.) и

системные противоречия между знанием, совестью, верой и установкой действуют как внутренние причины становления и развития индивидуального и общественного духа, определяют его собственный временной ритм и поведенческие реакции на те или иные события. Взя-

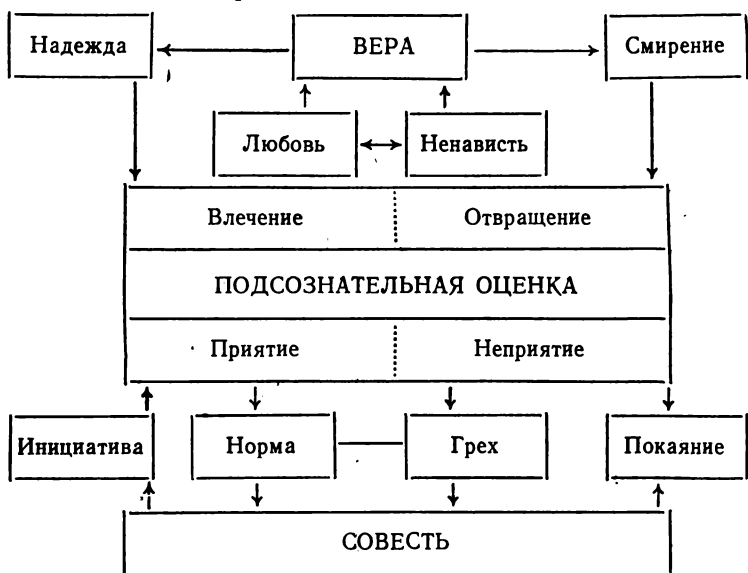


Рис. 3

тые вместе и не сводимые к конфликтам внутри труда и сознания, они обуславливают перманентное становление смысловых отношений индивида к себе, высшему миру, к другим людям, ответственны за принципиальную незавершенность сущности человека, за напряженность, подчас трагическую, душевных состояний. Вера, надежда, любовь, страх, сублимированные состояния и т.п. слабо выразимы с помощью дискурсивных приемов логического мышления и требуют особых, отличных от научных, методов их познания и описания. Художественные опыты Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского и других гениальных писателей свидетельствуют, что невозможно научить другого человека в полной мере осознанно открывать смысл собственной жизни; посредством ярких примеров и мифологем можно лишь стимулировать такого рода поиск, очерчивать его векторы. Обречены скорее всего на неудачу и могут квали-



фицироваться как наивно-самонадеянные попытки отдельных философов явить миру какую-либо простую и категорическую формулу смысла жизни, выразить этот атрибут человеческой духовности несколькими изреченными мыслями.

Реальная сущностная противоречивость духовности человека обуславливает альтернативные подходы к анализу смысла жизни, парадоксы и антиномии при его объяснении. Даже на исходный вопрос, что же понимать под смыслом жизни, существуют самые разные ответы. Одни авторы определяют его как осознание человеком своего отношения к миру и к самому себе (С. Халназаров), другие — как осознание человеком основного содержания своей собственной жизни (В. Н. Чернокозова, И. И. Чернокозов), третьи — как сам процесс осмысления жизни, моральную установку личности и направленность ее деятельности (Б. Н. Попов), четвертые — как способность (потенцию) человека подвергать свои действия и общественные процессы разумной оценке (В. А. Капранов), пятые отождествляют смысл жизни с некой объективно существующей или намеренно поставленной целью жизни (В. П. Тугаринов, Л. Н. Коган), шестые усматривают его в способности человека содействовать реализации необходимых людям закономерностей общественного развития (Г. Ф. Костенко).

Все эти оценки так или иначе связаны со взглядом на человека и его духовный мир как на нечто разумное, рациональное, сознательное. Несомненно, смысл жизни сопряжен со способностью осознавать его. Это необходимое условие. Вместе с тем подобное осознание недостаточно, оно должно дополняться учетом иррационально-переживательной стороны человеческой экзистенции. По-видимому, неверно абстрагировать из смысла жизни его сознательный компонент, а затем отождествлять неделимое целое с такой односторонней абстракцией, тем самым лишая его системного качества. «Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого», — писал Гегель<sup>194</sup>. Именно такого рода целое представляет собой смысл жизни; осознание жизни — только элемент этого целого, в котором другие элементы (бессознательное влечение и антипатии) высвечиваются в трансформированном и преображенном виде. Они переживаются, но далеко не всегда и не в полном объеме осознаются и вербализируются.

Если в марксистской философии иррациональная сторона человеческой жизни явно недооценивалась, то в философии жизни, экзистенциализме и в иных направлениях философского иррационализма, напротив, рациональная выразимость смысла жизни ставится под сомнение либо вообще отрицается. А Камю выносил смысл жизни за пределы самой жизни, усматривая его существенное определение в смерти. Б. У. Хергемёллер считает этот вопрос исключительным предметом веры; при ответе на него выявляются феномены смерти, удивления, страха, радости и скуки. Поскольку в подобном контексте вопрос о смысле есть экспликация и рефлексия страха, постольку наиболее правдоподобной теорией смысла жизни может быть агностическая этика<sup>195</sup>.

В разумных пределах агностическая этика может оказаться демократичнее, нежели рационалистически-нормативная концепция с ее плохо обоснованными и в то же время опасно категоричными предписаниями, как и ради чего должен жить человек, какие «тождественные общественно значимому смыслу жизни» цели он должен себе ставить. Если агностическая этика требует бережно относиться к каждому человеку, к каждому конкретному проявлению жизни, исповедуя терпимость, свободу идей, религии и т. д., то этика долженствования осуждает любое отклонение от априорно известного идеала. Например, сторонники рационалистической этики утверждают, что в осуществлении коммунистического прогресса и состоит конкретная цель жизни каждого советского человека, сокровенный смысл его существования. Подобные сентенции вызывают улыбку или насмешку читателя, но не отзываются в нем ощущением открытия своей подлинной жизни. Агностическая этика в силу своей демократичности никогда не становилась основанием классовой идеологии. Парадокс неистинности всякой идеологии, по-видимому, заключается в экстраполяции слабознанных смысложизненных определений, в которых заинтересована какая-то часть общества, на всех без исключения членов общества.

Так или иначе необходимо дополнять марксистскую тенденцию рационализировать смысл жизни и рассматривать человека преимущественно как целеполагающее существо (как субъекта) противоположной тенденцией — иррационализировать смысл жизни рассматривать человека как страдающее существо, как экзистен-

цию. Эта актуальная задача не сводится к простому и эклектичному сопологанию указанных тенденций, т. е. некритическому объединению марксизма и экзистенциализма. Речь идет о диалектическом синтезе рациональной и иррациональной сторон в объяснении человека и смысла его жизни. Именно такая философско-атеистическая работа, возможно, является долгосрочным социальным заказом.

Как следует из сказанного выше, духовный мир человека и субъективный фактор — понятия далеко не синонимичные. Пора, наконец, теоретически и идеологически различать: а) человека как субъекта, т. е. носителя направленной вовне и преобразующей внешний мир активности; б) человека как страдающее, переживающее существо, экзистенция которого имеет сравнительно самостоятельную ценность. Принципиально важна дифференциация мира человека на две относительно автономные, хотя и тесно связанные между собой сферы: а) внешний материальный мир, состоящий из объектов практики и других людей, в который индивид причинно включен в качестве элемента природного и социального целого; б) внутренний личностный мир индивида, самоценный микрокосм персональной духовности. Изначально односторонни любые концепции смысла жизни и социальной справедливости, учитывающие лишь какую-то одну — внешнюю или внутреннюю — сторону жизни человека и провозглашающие в качестве основной и отвечающей интуитивному критерию социальной справедливости задачи человеческой жизни либо служение обществу, либо сосредоточенное познание и развитие личной духовности. Единство, доминирование, борьба и тождество этих противоположностей индивидуальной жизни всегда исторически конкретны, равно как исторически изменчивы индивидуальное осознание собственной жизни и общественно принимаемые критерии социальной справедливости.

Между тем широко распространены как концепции, сводящие содержание смысла жизни к внешним, поведенческим актам субъекта, так и противоположные теории, извлекающие смысл жизни изнутри человеческого Я. Одни авторы полагают, что «смысл жизни заключается в объективной направленности и объективных результатах жизнедеятельности человека»<sup>196</sup>. При этом самое главное проявление смысла жизни могут усмат-

ривать либо в труде, либо в служении обществу, либо в борьбе за существование и выживание, либо в самопожертвовании в пользу бога или конкретного человека, либо в конформистском вписывании индивида в сложившиеся социальные структуры, либо в запечатлении памяти о себе в потомках и т. д. Другие философы, акцентируя внимание на страдающем человеке, конкретизируют понятие смысла жизни как самопознание (Сократ), или как метафизическую совесть (Хайдеггер), или как сохранение своей уникальности и независимости от внешних обстоятельств и социальных влияний (Ясперс), либо как ощущение своей бесприютности в мире, отчаяние и «болезнь к смерти» (Кьеркегор) и т. д. Обобщенный взгляд на смысл жизни «изнутри человека» сформулировал Л. Сенека: «Добьемся же, чтобы время принадлежало нам. Но этому не бывать, покуда мы сами не будем принадлежать себе»<sup>197</sup>.

Все эти концепции, повторяем, односторонни, ибо рассматривают человека либо как субъекта, либо как страдающее существо. Между тем судьба индивидуального человека существенно определяется уникальной динамикой двух противоположных тенденций.

**Первая тенденция** заключается в самосохранении и двустороннем (внешнем и внутреннем) саморазвитии индивида путем экспансии вовне в качестве субъекта. Биография человека-субъекта, в свою очередь, определяется конкретным противостоянием ему других субъектов. Стремление быть универсальным субъектом и превращать другое и других исключительно в объекты собственной деятельности имеет реактивные и нередко иррациональные последствия (другие субъекты, вообще говоря, желают того же). Итогом является ограничение индивидуальной экспансии какой-то определенной атомарной сферой деятельности, профессии. Именно в ней индивид может обрести частно-реальный (либо преимущественно направленный вовне, внешний, либо комплексный — внешний и внутренний) смысл своей жизни. В зависимости от того, удалось или не удалось индивиду остаться по отношению к этой внешней специфической области своей деятельности фактическим субъектом, он осознает рано или поздно внешнюю сторону своей жизни как удачно или неудачно сложившуюся. Ведь и в узко-специфической профессиональной «нише» ему противостоят другие субъекты, стремящиеся стать «первы-

ми»; «лучшими». Таким образом, исходная пансубъективность и эгоцентричность индивида претерпевает эволюцию в результате конкуренции с аналогичной позиций противостоящих ему иных индивидов; индивид становится частичным субъектом. Перемена профессиональной деятельности может в какой-то степени противодействовать деградации индивидуальной пансубъективности и временно возрождать смысложизненный повышенный интерес к внешним формам активности. И тем не менее для большинства людей история их субъектности складывается противоположно пропагандистскому тезису о движении общества к идеалу всесторонне развитой личности.

Неудача внешней, субъектной биографии подчас компенсируется смещением смысложизненных интересов значительной части людей в сферу духовной экзистенции. Для одних такое погружение в себя оказывается весьма болезненным, для других — желанным и спасительным, для третьих — трагическим и даже катастрофическим. Осознают или не осознают такой переход люди, он тем не менее совершается в их духовном мире в какие-то возрастные или иные переломные периоды их эволюции. Стабилизация или перерождение духовного мира человека зависят от глубины и модальности притяжения или непритяжения подобного перехода от субъектных ценностей к ценностям внутреннего мира и самосознания. Люди с «самопогруженной» смысложизненной доминантой представляют собой общественную ценность; это вовсе не «второй сорт» по сравнению с удачливой «пансубъектностью». И дело здесь не столько в том, что из их среды нередко выходят талантливые представители так называемых свободных профессий и гуманитарного духа, сколько в самоценности жизни вообще, развивающейся через дифференциацию свойств ее носителей, через взаимообогащающий контакт «различных». Без борьбы за право быть первым субъектом немислима реальная история человечества, однако эта борьба сама обретает смысл лишь при условии гарантии права на самоценность страдающего человека и в контрасте с ним.

Большым и несправедливым является то общество, официальная идеология которого превозносит пансубъектность и внешний активизм и принижает человеческое достоинство страдающего индивида. В сущности,

идеалистическими оказываются идеологические призывы «занять официально требуемую смысложизненную позицию», поскольку они игнорируют объективный процесс дифференциации смыслов жизни людей одного и того же общества, как, впрочем, не опираются на постоянно изменяющееся знание того, что такое смысл жизни. Реальные прототипы литературных героев Павла Корчагина и Ильи Обломова взаимодополняют, а не исключают друг друга в демократическом, прогрессивно развивающемся социуме. В сущности, эти герои — лишь разные фазы биографии обобщенного человека, самоценные в том и в другом случае. Нередко в судьбе того или иного человека происходит челночная эволюция от субъектности к страдательности и снова к субъектности, а от нее — к новой страдательности.

**Вторая тенденция**, необходимо определяющая судьбу человека, состоит в том, что индивид объективно остается только элементом социального целого, вынужден подчиняться целому в качестве выполняющего социальную роль и объекта социального управления. Эта сторона биографии человека как страдательного существа (с положенным в него извне содержанием) детерминирует смысл его жизни как бытие-в-подчинении-обществу, как самопожертвование в пользу других людей и организаций. Прежде всего человек отдает ту или иную, но всегда значительную часть своей свободы государству. Существенный признак государства состоит в публичной власти, отделенной от массы народа, государство отнимает часть индивидуального содержания, чтобы потом перераспределить отнятое либо в пользу меньшинства, либо уравнительно, но непременно с выгодой для себя. «Что же касается государства или правительства, — писал К. Маркс, — то, как известно, оно дает только по видимости. Прежде надо ему дать, чтобы оно дало»<sup>198</sup>. К. Маркс доказывает, что государство есть посредник между человеком и свободой человека и признает самого человека лишь окольным путем; что государство есть важнейшая причина отчуждения человека от самого себя. «Государство претендует на то, чтобы составлять для своих граждан все; оно не признает над собой никакой власти и вообще выдает себя за абсолютную власть»<sup>199</sup>. Существование государства и, следовательно, отчуждения человека — одна из основных объективных причин появления иррациональной стороны

человеческой практики. Эта практическая иррациональность обуславливает реальность иррациональной сферы человеческой духовности, размывает четкость и осознанность смысложизненных отношений индивида.

Социальная роль в форме бытия-в-подчинении-обществу исполняется тем или иным человеком хорошо или плохо в зависимости от реакции на эту роль его субъектно-практических и экзистенциально-духовных установок. Внешне успешное выполнение навязанной обществом роли еще не означает добровольное ее принятие и превращение роли в «свое притягательное внутреннее». Внешняя ангажированность подчас оборачивается внутренним одиночеством, отталкиванием самосознанием (этой крайней стеной внутреннего Я, в которой есть только одна дверь — в небытие) нежеланного внешнего содержания. Подчас духовное одиночество может быть притягательным и сознательно выбранным, являясь реакцией на идущее извне отражаемое индивидом содержание. В иных случаях оно бывает вынужденным — как иррационально-рациональный перевес индивидуальной духовности над отраженным содержанием внешнего мира. Однако довольно часто внешние обстоятельства и практическая конъюнктура одерживают победу, трансформируя индивидуальную духовность в конформистском направлении. В подобных случаях конформизм есть плата развитой духовности за подавление чувства одиночества. Впрочем, гипертрофированная субъектность (пансубъектность) также влечет за собой духовное одиночество, которое лишь по видимости можно вуалировать показным конформизмом, маской толерантного вождизма. Наконец, слабо развитая индивидуальная духовность без особых внутренних конфликтов с самой собой становится на «общественно значимую позицию», и конформизм для нее — вполне естественное состояние духа, уверенного в том, что он служит «общему благу».

Обе тенденции (с одной стороны, это диалектика индивидуальной субъективности и страдательности, с другой — объективная подчиненность индивида социальному целому) нужно брать в единстве и противоречии, если мы хотим рационально реконструировать во многом ускользающий от теоретического анализа смысл жизни. Вероятно, прав В. Н. Шердаков, полагая, что прорыв к истинному себе, к своему смыслу жизни — не дело научной теории и даже собственного сознания, поскольку,

во-первых, действительной сферой переживания смысла жизни служит обыденное сознание, а во-вторых, часто человек живет вопреки собственному пониманию своего смысла жизни<sup>200</sup>. Осознанность своего бытия нетождественна духовности, жизнь бывает осознанной, но почти бездуховной.

Иррациональные моменты реального смысла жизни (вроде жизни вопреки осознанно сформулированному смыслу своей жизни) постоянно выталкивают рациональный теоретический анализ данного предмета на поверхность феноменологического описания, позволяя научной мысли погружаться лишь в одну — сознательную — сторону сущности духовного, либо умозаключать об этой сущности отдаленно, опосредованно и чаще всего поверхностно путем исследования внешнего поведения человека и учета его вербальных самооценок. В изучении смысла жизни сложилась научная специализация. Одни ученые стремятся раскрыть общую онтологию смысла жизни, склоняясь либо к трактовке его как сущего (как реальный и ретроспективно постигаемый итог жизни индивида или общества), либо к представлению о бытии человека и его смысле как актуализации некоей антропологической биопрограммы, либо сосредотачиваясь на объективно-должном, нормативном аспекте проблемы. Социологи суммируют ответы респондентов и классифицируют смысложизненные ориентации по основаниям их целей, направленности и социально-групповой ценности «жить ради удовольствия, ради детей, ради интересного дела, приобщиться к вечности»). Социальные психологи изучают корреляции между смысложизненными установками, поведением и психологическими нормами<sup>201</sup>. Количество рационально познанных аспектов проблемы возрастает, но тем не менее никому не удается научным путем воспроизвести целостное качество ни индивидуального смысла жизни, ни смысла общества и его истории.

Беда многих исследователей проблемы заключается в легком соскальзывании на иную тему — на разговор не о смысле, а о значении жизни, о ее материальных основаниях и тенденциях развития. Хотя значение и смысл тесно связаны друг с другом, и анализ смысла жизни предполагает также анализ значения жизни, тем не менее это разные реальности. В результате некритического отождествления смысла и значения возникли



три альтернативные традиционные точки зрения.

(а) Человечество не имеет никакого предназначения, оно — ошибка природы; человек всегда остается поэтому наедине с неразрешимым вопросом о смысле своего бытия, ибо бытие его бессмысленно.

(б) Назначение человека в мире имеет надприродный и внебиологический смысл; коль скоро разгадка проблемы не достигается в мире телесном, несмотря на напряженные ее поиски, остается верить в бессмертную душу, освобожденную от тела и приобщенную к бесконечности мировой субстанции.

(в) Человеческое стремление к бесконечности удовлетворяется отождествлением индивидуального человека с обществом: конечность (смертность) отдельного человека вплетается в вечное существование человечества, и смысл существования человека поэтому состоит в служении обществу, потомкам.

Несомненно, становление смысла жизни отдельного индивида во многом зависит от выбора им того или иного решения проблемы предназначения человечества. Но реальный смысл не сводится к осознанию этого решения и не предопределяет интегральной целостности индивидуальной духовности, равно как не оказывает решающего влияния на повседневное поведение и предпочтения человека. Из всех аспектов смысла жизни (общеонтологического, общественно-исторического и индивидуального) главным нам представляется все-таки индивидуальный аспект, поскольку именно в индивиде как микрокосме общества смысл жизни получает свое окончательное и действительное существование. Сколько людей, столько и разных смыслов жизни, и теоретическое подведение их под общий знаменатель есть операция, лишь скользкая по поверхности, хотя и неистребимая.

Исправляя собственную ошибку, мы признаем, что в прошлом путали смысл жизни со значением жизни, выводили общий смысл жизни из космического предназначения человека. «С прогрессом общества увеличивается масса человечества, его многочисленность, неизмеримо растут социальные емкости информации, осваиваются все более мощные пласты разнообразной энергии. Как универсальный представитель живого, человек стремится распространить жизнь в космическом пространстве, освоить массу и энергию веземных объ-

ектов для безграничного увеличения массы жизни. Технический прогресс в этом смысле есть универсальное средство саморазвития жизни в космическом пространстве путем постепенного превращения первой природы в «мир человека». В свете таких воззрений... проясняются объективные основания для определения реального смысла жизни как направления общественного развития»<sup>202</sup>. В свете сегодняшнего собственного экзистенциального опыта эти прежние соображения представляются нам наивно-оптимистическими и поверхностными.

Гораздо более адекватными предмету являются методы исследования смысловых отношений в художественной литературе и искусстве. Являясь открытой моделью, произведение искусства не претендует на объяснение духовного мира всех людей, всего человечества и в то же время (вот парадокс!) находит заинтересованный душевный отклик очень многих людей — гораздо больший, чем научные трактаты. Дело здесь не столько в широкой доступности художественного языка и элитарности языка науки, сколько в принципиальном различии искусства и науки в их подходе к изучению человека. Препарируя духовный мир человека, абстрагируя из него устойчивые структуры и схемы поведенческих реакций, наука фактически убивает живое, не может пока подняться с уровня анализа до уровня целостного синтеза. Напротив, лучшие образцы литературы и искусства каким-то путем позволяют читателю или зрителю воссоздавать внутри себя целостные образы жизни — причем описываемая жизнь воспринимается не в форме внешнего объекта, а переживается на личностной основе самого читателя или зрителя.

Находясь в эстетическом отношении к искусственным или естественным предметам внешнего мира, человек способен чувственно-сверхчувственно обнаруживать в этих предметах скрытую под вещественным субстратом печать человеческого, даже если такой печати (в естественных предметах) вовсе нет. Когда разные люди начинают «видеть» в одном и том же предмете свое эстетическое отображение, обмениваясь по этому поводу одобрительными высказываниями, то вольно или невольно они начинают и друг на друга смотреть как на самих себя, полагая, что и в других происходит то же, что и в них. Правда, практика непосредственного общения подчас развеивает иллюзию предполагаемой одинаковости

людей, т. е. противопоставляет объединяющему воздействию искусства. И все-таки именно открытость произведения искусства позволяет воспринимающему его человеку как бы переносить материализованные размышления художника о смысле жизни внутрь себя, достраивать художественную модель собственным духовным материалом. До сих пор наука, имеющая тенденцию вырабатывать принципиально объектное значение, не располагает подобными методами трансляции смысложизненного знания.

Весьма интересными в этом отношении являются художественные произведения Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, полные смысложизненных парадоксов и наблюдений над собой и своими героями. Художественными средствами великие писатели обосновывают рационально-иррациональную природу смысла жизни: без твердого представления о себе, о том, для чего ему жить, человек не согласится жить; но вместе с тем он руководствуется какими-то более глубокими и мало зависящими от осознания себя духовными импульсами, строя свое поведение. «Не то, что мы назовем наукой, определит жить, а наше понятие о жизни определит то, что следует признать наукой,— писал Л. Н. Толстой. В то же время он утверждал, что процесс поисков смысла жизни никогда не завершается, но он, Л. Н. Толстой, видит его в крестьянском труде, в близости к земле как матери жизни<sup>203</sup>. Не навязывая крестьянский труд как идеал другим людям, Л. Н. Толстой воспроизвел диалектику своих исканий целостности духа, как бы говоря, что и читателю, пробужденному его искусством, тоже предстоит пройти в поисках Я собственный путь. Насколько это художественное пробуждение смысложизненного интереса разнится от отталкивающих категорических императивов официальных философов (твой смысл должен состоять в том-то и том-то)!

Одна из самых иррациональных проблем человека может быть сформулирована следующим образом. Разум и труд радикально отличают человека от животного, но они же приносят ему сознание своей противоречивости и принципиальной незавершенности. С одной стороны, человек непрерывно творит новые потребности, что обычно не свойственно животным. Изменяющиеся потребности неисчерпаемы, и только бесконечность, казалось бы, может удовлетворить индивида. Человек по-

тенциально ориентирован на бесконечный прогресс, и ответ «жить, чтобы повторить жизнь и опыт своих предков» его мало устраивает. С другой стороны, только человек знает, что он конечен, и осознание приближающейся смерти обостряет смысложизненную проблему. Две характеристики — стремление к бесконечности и знание своей конечности — составляют конфликт духовной экзистенции. Не выходит ли, что человек рождается лишь для того, чтобы, осознав бесконечность своих потенциальных потребностей, узнать об их принципиальной неосуществимости в полном объеме? Как решить эту трагическую задачу?

Некоторые марксисты решают ее так. Человек существует ради общества, ради целого и должен подчиниться этой идее, адаптировать к ней свой смысл жизни. Проблема индивидуального бессмертия имеет только иносказательное решение: человек остается в памяти других, после него живущих потомков, и если хочет такого бессмертия, то должен прожить в соответствии с выше сформулированной максимой. Что ж, такой ответ, несомненно, содержит в себе момент истины. Однако человек — не только рациональное, но и чувственно-иррациональное существо. Не только для общества, но и для себя лично, он, бывает, желает реального бессмертия. Многим людям кажется жутким представление себя в виде бабочки-однодневки, через миг жизни которой пролегает неизвестно куда — в бесконечность — идущая магистраль общественного развития. Кроме того, смещение акцента в вопросе о смысле жизни с индивидуальной плоскости в плоскость общественного прогресса мало что проясняет, пока не осознаны конечные цели самого общества, а они остаются очень неопределенными.

Выходит, «жить ради прогресса общества» — далеко не вся истина. Более того, мы хорошо знаем, куда на практике ведет формула «жить будущим других людей» — к государственно-феодальному социализму, культу личности и бюрократическому государству, к перераспределению неодинаковых результатов труда по-разному относящихся к жизни индивидов через «общий котел», к глубокому застою всего общества и, следовательно, составляющих его людей.

Есть и другая марксистская формула: цель общественного прогресса — индивидуальный человек, его здо-

ровье, счастье и полнокровное развитие. Эта формула демократичнее и социалистичнее, а потому предпочтительнее. Не уравнивая людей в материальном отношении и открывая путь к индивидуальной инициативе, она наряду с принципом коллективизма предполагает рисковую личную ответственность за начатое дело, развитие субъективности. Общество — не муравьиный организм», в котором отдельный муравей есть всего лишь подвижная клетка целого, но не субъект. Подлинным субъектом общества является человеческий индивид, кооперирующийся с другими равноправными индивидами. Но таковым он может быть только в демократическом обществе. Недемократическое же общество в эпоху НТР обречено на застой и деградацию, поскольку лишается своего подлинного субъекта. Ибо, как верно сказал поэт А. Вознесенский, «все прогрессы реакционны, если рушится человек». Рационалистическая формула смысла жизни «жить ради общества», будучи односторонней, становится социально опасной, когда ее прямолинейно проводят на практике, пренебрегая самоценностью индивида. Однако не менее опасна и альтернативная формула «индивид превыше всего», на деле оборачивающаяся принципом «человек человеку — волк». Нужно искать новую, демократическую формулу, синтезирующую в себе и индивидуальную предприимчивость, и коллективизм.

Три основные варианта соотношения общества и индивида диктует логика: а) часть больше целого, б) часть меньше целого, в) часть диалектически равна целому. Эти три варианта примеривались в качестве формы социалистического устройства общества. Первый из них дал государственно-феодальный социализм периода культа личности, второй несет уравнилельный государственный социализм, третий может дать такой демократический социализм, который обеспечивает право личной инициативы (субъектности) и сохранения коллективистского духа. В рамках третьего варианта интроспективно видится достижение справедливого баланса двух рассмотренных выше тенденций духовности человека, тождества человека как субъекта и экзистенциально-страдательного существа. С практической точки зрения задача заключается в реализации двух основных принципов: а) принципа инициативной смешанной (государственно-кооперативной) экономики при абсолют-

ной собственности государства на землю; б) принципа свободы совести, дающего всем людям право на духовное различие. Сегодня справедливо такое соотношение общества и индивида, которое приводит к ускоренному общественному прогрессу не за счет уменьшения, а за счет реального увеличения свободы материальной и духовной инициативы человека. Похоже, что для значительной части общества притягательна формула: смысл жизни человека — в свободе, в познании и преобразовании природы, общества и своего внутреннего мира. Хотя и не для всех; иные видят свой смысл жизни в бегстве от свободы, в добровольном подчинении сильному.

Актуальным является развитие смысложизненной проблематики (в связи с выяснением рационального и иррационального ее аспектов) с точки зрения эволюции индивидуального смысла жизни. Смысл жизни человека может неоднократно существенно изменяться на протяжении его жизни, временами как бы вообще исчезая. Поэтому чересчур сильной абстракцией представляется взгляд на каждого человека как на носителя вполне определенного и сохраняющегося в течение всей жизни смысла жизни. Забывтый нами как оригинальный мыслитель Е. Дюринг обращал на это обстоятельство серьезное внимание в своих современно звучащих педагогических исследованиях. Так, в четвертом издании книги «Ценность жизни» (1891) он писал: «Поэтому было бы большой ошибкой признать в детском существовании лишь средство для достижения более зрелой жизни. Мир ребенка представляет самостоятельную сферу страданий и радостей, и, как таковая, она особенно достойна нашего внимания. Воспитание справедливо имеет в виду лишь цели позднейшей жизни, но, быть может, наступит время, когда взгляд, что ребенок есть нечто большее, чем простой объект воспитания, сделается общепризнанным. Отсюда становится совершенно понятно существование некоторой вражды между точкою зрения педагогов и детским пониманием... В понимании ребенка кроется большая доля правды, он чувствует, что никакой более зрелый возраст не возвратит ему тех минут, которые будут отняты из его детской жизни... Если же ребенок свободно пользовался жизнью и испытал все впечатления своего возраста, то и в случае преждевременной смерти он, по крайней мере, не ока-

жется лишенным того количества жизненного наслаждения, которое предоставлено природою его возрасту»<sup>204</sup>.

Проследивая разные возрасты человеческой жизни, Е. Дюринг фиксирует качественное изменение смысло-жизненных отношений. Выходит, что у человека в течение жизни может быть несколько смыслов жизни в единстве их рациональных и иррациональных компонентов. Следовательно, конфликт поколений не поддается исчерпывающему рациональному анализу.

Итак, смысл жизни, играя важнейшую роль в тотальной саморегуляции духовного мира человека, не может быть сведен ни к его постижению индивидуальным разумом или рациональной наукой, ни к диктуемым обществом нормам и идеалам поведения, ни к его внешним проявлениям в форме эмпирических поступков. Рациональное и иррациональное составляет в своем взаимном отражении сущностные стороны духовной жизни человека и смысла его жизни.

#### ЛИТЕРАТУРА

- <sup>1</sup> См.: *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. М., 1957. Т. 3. С. 615.
- <sup>2</sup> *Деборин А.* Философия и марксизм. М.; Л., 1930. С. 246.
- <sup>3</sup> *Вышинский П.* Философское и физическое понятие материи // Под знаменем марксизма. 1940. № 3—4. С. 64.
- <sup>4</sup> *Востриков А. В.* Теория познания диалектического материализма. М., 1965. С. 108.
- <sup>5</sup> См.: *Вольфсон С. Я.* Диалектический материализм. Минск, 1924. С. 96.
- <sup>6</sup> *Оруджев З. М.* Диалектика как система. М., 1973. С. 314—315.
- <sup>7</sup> См.: Диалектический материализм. М., 1934. С. 114, 129.
- <sup>8</sup> Философский словарь. М., 1991. С. 441.
- <sup>9</sup> *Копнин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966. С. 62.
- <sup>10</sup> См.: Там же. С. 68.
- <sup>11</sup> *Типухин В. Н.* Логическое становление субъекта. Омск, 1971. С. 126.
- <sup>12</sup> Там же. С. 127.
- <sup>13</sup> Иногда признак «подлинности» приписывается «человеку» как субъекту в противовес «обществу», и наоборот, даже одним и тем же автором. Так, Г. А. Левин в работе «В. И. Ленин и современные проблемы теории познания» (Минск, 1970) замечает: «Подлинным субъектом в познании является не сознание само по себе, а человек, поскольку он обладает сознанием» (с. 87). Несколькими страницами ниже он называет «подлинным гносеологическим субъектом» общество (с. 91).
- <sup>14</sup> *Копнин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию. С. 67.
- <sup>15</sup> *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. М., 1957. С. 56—57.

- <sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 414.
- <sup>17</sup> Там же. Т. 3. С. 18.
- <sup>18</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 124.
- <sup>19</sup> См.: Плетников Ю. К. О природе общественных отношений // Вестник МГУ. Серия 8. 1969. № 3. С. 18.
- <sup>20</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 126.
- <sup>21</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 214.
- <sup>22</sup> См.: Плетников Ю. К. О природе социальной формы движения. М., 1971. С. 28.
- <sup>23</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 2. С. 214.
- <sup>24</sup> Там же. Т. 19. С. 378.
- <sup>25</sup> Там же. С. 377.
- <sup>26</sup> Там же. Т. 13. С. 43.
- <sup>27</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 21. К. Р. Мегрелидзе писал: «Человек в отношении к природе всегда остается субъектом. Разумеется, он бывает в положении объекта, но только в отношении к другому человеку и никогда в отношении к природе. Потеря человеком качества субъекта в отношении к природным силам означает попросту его смерть. Природа же в отношении человека является принципиальным объектом и нигде не выступает в роли субъекта» (Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, 1973. С. 46).
- <sup>28</sup> Рогинский Я. Я. Проблемы антропогенеза. М., 1969. С. 199.
- <sup>29</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 491.
- <sup>30</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 28. Первоначальные условия производства не могут быть произведены, замечает Маркс, они выступают как природные предпосылки, само же производство, «если... с одной стороны, и является присвоением объектов субъектами, то, с другой — оно в такой же мере есть формирование объектов, подчинение объектов субъективной цели: превращение объектов в результаты и воплощения субъективной деятельности...» (Там же. С. 478).
- <sup>31</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966. С. 34.
- <sup>32</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 189.
- <sup>33</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 27—28.
- <sup>34</sup> Там же. Т. 47. С. 61—62.
- <sup>35</sup> Там же. Т. 23. С. 190. Проблема «человек — техника» вызвала к жизни эргономику. «Эргономика призвана отвечать на практические вопросы, возникающие при организации совместной работы человека, с одной стороны, и механизмов и элементов материальной среды — с другой. Эта наука изучает противоречия, возникающие между человеком и его материальными «партнерами» в труде, причем эти противоречия являются результатом взаимной неприспособленности машин и механизмов к человеку и человека к ним» (Рознер Ян. Приспособление условий труда к человеку // Эргономика. М., 1971. С. 26—27).
- <sup>36</sup> См.: Волков Г. Н. Социология науки. М., 1968. С. 30—31.
- <sup>37</sup> См.: Там же. С. 32—33.
- <sup>38</sup> Севастьянов В. И., Урсул А. Д. Космонавтика и развитие практики // Филос. науки. 1976. № 2. С. 9—10.
- <sup>39</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 189.
- <sup>40</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. С. 30.



- <sup>41</sup> Там же. С. 40.
- <sup>42</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 165.
- <sup>43</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. С. 29.
- <sup>44</sup> Проблема мышления в современной науке / Под ред. П. В. Копнина и М. Б. Вильницкого. М., 1964. С. 4.
- <sup>45</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 278.
- <sup>46</sup> См.: Там же. Т. 20. С. 537.
- <sup>47</sup> Там же. С. 87.
- <sup>48</sup> Там же. С. 88.
- <sup>49</sup> Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. С. 221.
- <sup>50</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. С. 461.
- <sup>51</sup> Там же. Т. 46, ч. 2. С. 206.
- <sup>52</sup> Там же. С. 204.
- <sup>53</sup> Там же. Т. 2. С. 166.
- <sup>54</sup> Там же. Т. 16. С. 131.
- <sup>55</sup> Сестан Э. История событий и история структур. М., 1970. С. 5.
- <sup>56</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25, ч. 1. С. 343.
- <sup>57</sup> См.: Там же. Т. 20. С. 370.
- <sup>58</sup> Коршунов А. М. Ленинская теория отражения и активность познания // Коммунист. 1975. № 11. С. 76. См. также: Коршунов А. М. Отражение, деятельность, познание. М., 1979. С. 101—104.
- <sup>59</sup> Лазарев Ф. В., Трифонова М. К. Роль приборов в познании и, их классификация // Филос. науки. 1970. № 6. С. 82.
- <sup>60</sup> См.: Вопросы теории познания. М., 1969. Вып. 1. С. 110—111.
- <sup>61</sup> Кармин А. С., Майзель И. А. К анализу субъектно-объектного отношения в научном познании // Вопросы теории познания и методологии научного исследования. Л., 1969. С. 12.
- <sup>62</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 69—70. См. по этому вопросу: Горский Д. П. Вопросы абстракции и образование понятий. М., 1961.
- <sup>63</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 66.
- <sup>64</sup> Диалектика научного познания. Очерк диалектической логики. М., 1978. С. 167.
- <sup>65</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 38.
- <sup>66</sup> Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977. С. 120.
- <sup>67</sup> См.: Там же. С. 131.
- <sup>68</sup> Там же. С. 140.
- <sup>69</sup> Там же. С. 243.
- <sup>70</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 21.
- <sup>71</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 94.
- <sup>72</sup> Риккерт Г. О понятии философии // Логос. Кн. 1. М., 1910. С. 33.
- <sup>73</sup> Там же. С. 34.
- <sup>74</sup> Тугаринов В. П. Теория ценностей в марксизме. Л., 1968. С. 11.
- <sup>75</sup> Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966. С. 105.
- <sup>76</sup> См.: Там же. С. 81.
- <sup>77</sup> Нарский И. С. Ценность и полезность // Филос. науки. 1969. № 3. С. 62.
- <sup>78</sup> Дробницкий О. Г. Мир оживших предметов. М., 1967. С. 349.
- <sup>79</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26, ч. 3. С. 143.
- <sup>80</sup> Там же. Т. 23. С. 44.

- <sup>81</sup> Ласло С. Возникновение ценности и ее первые формы // Филос. науки. 1968. № 1. С. 168—169.
- <sup>82</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 80.
- <sup>83</sup> Там же. Т. 3. С. 245.
- <sup>84</sup> См.: Маргулис А. Проблема потребности в историческом материализме. Белгород, 1971. С. 52.
- <sup>85</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 378.
- <sup>86</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 42. С. 290.
- <sup>87</sup> Вопросы истории естествознания и техники. Вып. 25. М., 1968. С. 76.
- <sup>88</sup> Философия и современность. М., 1971. С. 242.
- <sup>89</sup> Омеляновский М. Э. О физической реальности // Вопр. филос. 1971. № 10. С. 105.
- <sup>90</sup> См.: Василенко В. А. Ценность и оценка. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Киев, 1964.
- <sup>91</sup> Кетхудов Р. Г. Об оценке как гносеологической категории // Вестник МГУ. М., 1965. Серия 8. № 4. С. 73.
- <sup>92</sup> См.: Трубников Н. Н. О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1967. С. 55.
- <sup>93</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 386.
- <sup>94</sup> Там же С. 377. «Исторический субъект — это общество в человеке и человек в обществе. Субъект — диалектическое единство общего и особенного, общественного и индивидуального» (Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику. Киев, 1977. С. 187).
- <sup>95</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 430.
- <sup>96</sup> См.: Плетников Ю. К. О природе социальной формы движения. С. 69.
- <sup>97</sup> Ватин И. В. Человеческая субъективность. Ростов н/Д., 1984. С. 19.
- <sup>98</sup> «Один и тот же экономический базис — один и тот же со стороны основных условий — благодаря бесконечно разнообразным эмпирическим обстоятельствам, естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влияниям и т. д., — может обнаруживать в своем проявлении бесконечные вариации и градации, которые возможно понять лишь при помощи анализа этих эмпирически данных обстоятельств» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25, ч. 2. С. 354).
- <sup>99</sup> Актуальные вопросы марксистско-ленинской философии. М., 1968. С. 26.
- <sup>100</sup> См.: Суворов Л. Н. В. И. Ленин и методологические проблемы социального управления. М., 1973. С. 41—42.
- <sup>101</sup> Философский словарь. М., 1991. С. 453.
- <sup>102</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 27. С. 210.
- <sup>103</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 720.
- <sup>104</sup> Белоусова А. П. Диалектика производственных отношений социализма. М., 1970. С. 20.
- <sup>105</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 234.
- <sup>106</sup> Там же. С. 54.
- <sup>107</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 323.
- <sup>108</sup> Там же. Т. 36. С. 207.
- <sup>109</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. С. 101.
- <sup>110</sup> Цит. по: Розенберг Д. И. Очерки экономического учения Маркса и Энгельса в сороковые годы XIX века. М., 1954. С. 88.

- 111 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 47. С. 122.  
112 Там же. Т. 23. С. 81.  
113 Там же. Т. 3. С. 279.  
114 *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 26. С. 219.  
115 См.: Там же. Т. 11. С. 16.  
116 *Уледов А. К. В. И. Ленин об активности общественного сознания // Ленинский этап в развитии философии марксизма.* М., 1972. С. 299.  
117 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 639.  
118 Там же. Т. 3. С. 24.  
119 Там же. С. 26.  
120 См.: *Плетников Ю. К.* О природе социальной формы движения. С. 160.  
121 *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 6. С. 30.  
122 См.: *Клаус Г.* Сила слова. М., 1967. С. 178.  
123 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 39. С. 56.  
124 См.: *Афанасьев Ю.* Ответы историка // Правда. 1988. 26 июля.  
125 См.: *Подщеколдин А. М.* К вопросу о социальной структуре советского общества // Филос. науки. 1989. № 4.  
126 См.: Там же. С. 30.  
127 Там же. С. 36.  
128 *Никитин А.* Подушная подать // Правда. 1990. 10 янв.  
129 *Шмелев Г.* Хозяин?.. Работник?.. // Октябрь. 1989. № 5. С. 161.  
130 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 37. С. 43.  
131 IV (Объединительный) съезд РСДРП. Протоколы. М., 1959. С. 59.  
132 Там же. С. 60.  
133 Там же. С. 127.  
134 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 554.  
135 Там же. Т. 27. С. 402—403.  
136 *Шишкин А. Ф., Шварцман К. А.* XX век и моральные ценности человечества. М., 1968. С. 37. Еще более неточно высказывается И. Б. Новик «Маркс писал в своих знаменитых «Тезисах о Фейербахе»; что человек есть совокупность производственных отношений» (*Новик И.* Кибернетика. Философские и социологические проблемы. М., 1963. С. 130).  
137 *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. С. 23.  
138 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 26, ч. 3. С. 516.  
139 *Орлов В. В.* К понятию человеческой природы // Философия пограничных проблем науки. Вып. 2. Пермь, 1968. С. 82—83.  
140 *Лапшин О. В.* Материалистическая теория отражения и учение о развитии живой материи // Вопр. филос. 1958. № 4. С. 87.  
141 *Мосоров А. М., Мокроносов Г. В.* Общественные отношения и личность. Свердловск, 1969. С. 5.  
142 Там же. С. 65.  
143 Там же. С. 83, 84.  
144 *Туровский М. Б.* К вопросу о социальном содержании понятия болезнь // Теоретические проблемы медицины и советского здравоохранения. М., 1969. С. 378.  
145 См.: *Дубинин Н. П., Шевченко Ю. Г.* Некоторые вопросы биосоциальной природы человека. М., 1976.  
146 *Елкин И. И., Тарасов К. Е.* Метафизическая сущность социализма экологии // Критический анализ некоторых теорий и концепций в медицине буржуазных стран. М., 1972. С. 131.

- 147 Орлов В. В. Материя, развитие, человек. Пермь, 1974. С. 303—304.
- 148 См.: Дубинин Н. П. Современное естествознание и научное мировоззрение // *Вопр. филос.* 1972. № 3. С. 81.
- 149 Привес М. Г. О принципе целостности для анатомии. М., 1968. С. 99.
- 150 Там же.
- 151 Анохин П. К. За творческое сотрудничество философов с физиологами // *Ленинская теория отражения и современная наука.* М., 1965. С. 291—292.
- 152 Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. Л., 1969. С. 59.
- 153 Дубинин Н. П. Современное естествознание и научное мировоззрение. С. 85.
- 154 Сабиров Х. Ф. Человек как социологическая проблема. Казань, 1972. С. 65.
- 155 Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. С. 52.
- 156 См.: Кряжев П. Е. О диалектике общения и обособления личности в обществе // *Диалектика материальной и духовной жизни общества.* М., 1966.
- 157 Даутов Т. М. Личность как социологическая проблема. Алма-Ата, 1970. С. 103.
- 158 Там же. С. 109.
- 159 См.: Ануфриев Е. А. Социальная роль и активность личности. М., 1971; Колбина Т. В. Биологическое и социальное в целостной структуре личности // *Вопр. филос.* 1970. № 9; Шепаньский Я. Элементарные понятия социологии. М., 1969; Платонов К. К. О системе психологии. М., 1972.
- 160 Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории. М., 1974. С. 106.
- 161 См.: Тугаринов В. П. Марксистская теория личности на настоящем этапе // *Филос. науки.* 1971. № 4.
- 162 См.: Каган М. С. К построению философской теории личности // *Филос. науки.* 1971. № 5. С. 14.
- 163 Ломов Б. Ф. Категория общения и деятельности в психологии // *Вопр. филос.* 1979. № 8. С. 37.
- 164 Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1972. С. 277.
- 165 См. Там же. С. 206.
- 166 Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. С. 94.
- 167 См.: Там же.
- 168 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 40.
- 169 Каган М. С. Мир общения. Проблема межсубъектного отношения. М., 1988. С. 125.
- 170 Панферов В. Н. Психология общения // *Вопр. филос.* 1971. № 7. С. 126.
- 171 Мещеряков А. И. Критика идей «пробуждения психики» // *Вопр. филос.* 1969. № 9. С. 123.
- 172 Забелин И. М. Физическая география и наука будущего. М., 1970. С. 47.
- 173 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 120.
- 174 Лазарев Ф. В., Трифонова М. К. Роль приборов в познании и их классификация.
- 175 Дубровский Д. И. О природе идеального // *Вопр. филос.* 1971. № 4. С. 108.

- 176 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 82.
- 177 Георгиев Ф. И. Гносеологический образ и его характеристики // Филос. науки. 1972. № 1. С. 54.
- 178 Социология науки. Ростов н/Д., 1968. С. 126.
- 179 См.: Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972. С. 65.
- 180 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 36. С. 263.
- 181 См.: Топольский Е. М. Методология истории. М., 1977. С. 456.
- 182 Коршунов А. М., Мантатов В. В. Диалектика социального познания. М., 1988. С. 97.
- 183 Белик А. П. Социальная форма движения. М., 1982. С. 202.
- 184 Еремеев А. Ф. Лекции по марксистской эстетике. Свердловск, 1969. Ч. 1. С. 34.
- 185 Согомонов Ю. В. Добро и зло. М., 1965. С. 8.
- 186 См.: Раппопорт С. Х. Искусство и эмоции. М., 1972. С. 20.
- 187 Платонов К. К. О системе психологии. С. 43.
- 188 Шингаров Г. Х. Эмоции и чувства как форма отражения действительности. М., 1971. С. 195. Л. Б. Ительсон подчеркивает тот факт, что «связь между физическими свойствами вещей и их биологическими значениями должна выступать в психике как связь между ощущениями и эмоциями» (Ительсон Л. Б. Лекции по общей психологии. Владимир, 1972. Т. 2. С. 70).
- 189 Узнадзе Д. Н. Основные положения теории установки. Тбилиси, 1961. С. 170.
- 190 Обуховский К. Психология влечений человека. М., 1972. С. 135.
- 191 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 18. С. 215.
- 192 Там же. Т. 46, ч. 2. С. 35.
- 193 См., напр.: Каган М. С. О духовном // Вопр. филос. 1985. № 9. С. 91—102.
- 194 Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 100.
- 195 См.: Хергемёллер Б. У. Или — или: Трактат, посвященный вопросу о смысле жизни // Реферат. журнал. 1987. № 2.
- 196 Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека. М., 1984. С. 226.
- 197 Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 133.
- 198 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6. С. 200.
- 199 Там же. Т. 1. С. 490.
- 200 См.: Шердаков В. Н. Смысл жизни как философско-этическая проблема // Филос. науки. 1985. № 2. С. 44—45.
- 201 См.: Шилов В. Н. К проблеме смысла жизни // Филос. науки. 1985. № 2. С. 35—40.
- 202 Пивоваров Д. В. О проблеме смысла жизни и прогрессе человека // Человек и социальный прогресс. Ижевск, 1982. С. 44.
- 203 См.: Толстой Л. Н. О жизни // Полн. собр. соч. Т. 26. М., 1936. С. 21. См. также: Соина О. С. Л. Толстой о смысле жизни: этические искания и современность // Вопр. филос. 1985. № 11. С. 124—132.
- 204 Дюринг Е. Ценность жизни. Б. м., б. г. С. 64.

## Очерк второй

## ОПЕРАЦИОННЫЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

От простого монизма через альтернативное освещение фундаментальной проблемы к теоретическому синтезу развитых альтернатив — таков один из основных путей научного исследования. Чаще всего альтернативы рождаются и вырастают из выделенных уже на исходной познавательной ступени различных аспектов и характеристик изучаемого предмета; тот или иной аспект воспроизводится в форме отдельной концепции, претендующей на универсальность, завершенность и приоритет по отношению к конкурирующей с нею точкой зрения. Альтернативы взаимоисключают друг друга лишь своими окончательными выводами и областями экстраполяции отправных посылок, но в критическом противоборстве постепенно приближаются к отрицанию отрицания — к совокупному образованию некоторого рода нового диалектического тождества. Это тождество рано или поздно начинает осознаваться научной мыслью как принципиальный синтез взаимопроникающих альтернатив.

### ГЛАВА 9

### ИДЕАЛЬНОЕ КАК ФУНКЦИЯ ОТНОШЕНИЯ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА

Синтетическая концепция вбирает в себя «души» научно состоятельных альтернатив, их главные оригинальные открытия, но вместе с тем отсекает крайние следствия и трансформирует исходные посылки. Поскольку такой синтез не является некой эклектической суммой прошлых альтернатив, то наивно ожидать, будто он тотчас же будет признан самими творцами и сторонниками альтернатив — ведь отдельно существовавшие прежде теории теперь, в рамках синтетической концепции, лишены своего самостоятельного основания, внешне мало узнаваемы. Тем не менее их дух все-таки просвечивает сквозь новую концептуальную систему, и, узнавая его как «снятое свое», творцы альтернатив вполне естественно противятся такого рода отчуждению своих взглядов. Чаще всего они субъективно переживают необходимо происходящий синтетический

процесс как научно недобросовестное искажение суммируемых оригиналов. Конечно, вольная или невольная недобросовестность, подгонка обобщаемых идей под общую схему сопутствуют реальному научному синтезу, но если они не чрезмерны, то дело тут не столько в искусственности обобщения, сколько в неодолимости действительного процесса взаимоотражения теоретических противоположностей и рождения нового концептуального тождества.

В свете сказанного проанализируем движение проблемы идеального. Современное противостояние существующих в нашей философской литературе концепций идеального редко рассматривается как временный этап развития от первоначального монизма через борьбу вышедших некогда из единой точки зрения альтернатив к новому монистическому видению предмета. Напротив, распространено стойкое убеждение в том, что обобщение концепций идеального, выдвинутых в рамках идеализма, с одной стороны, и материализма, с другой стороны, либо просто невозможно, либо маловероятно. Попробуем поколебать устоявшееся убеждение, обнаружить принципиальную логику историко-философского движения проблемы идеального. Классическим выражением идеалистической концепции идеального является теория рефлексии Гегеля, материалистические же варианты решения проблемы ясно выражены, например, в альтернативных концепциях Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица. Проанализируем вначале гегелевский взгляд на идеальное как взаимоотражение субъекта и объекта (одновременно намечая направления реконструкции отечественной теории отражения), затем сравним между собой взгляды ряда советских авторов, основанные на методологии ленинской теории отражения («воспроизведения») и, наконец, обсудим вопрос о принципиальном синтезе теоретических противоположностей.

### **Теория рефлексии Гегеля и проблема идеального**

Существует множество прошлых и современных прочтений «Науки логики» Гегеля. Предлагаемое ниже авторизованное прочтение теории рефлексии Гегеля — одна из возможных интерпретаций со-

держания первых двух частей «Науки логики» — «Учения о бытии» и «Учения о сущности».

Исходным пунктом гегелевского анализа всякого бытия является идея взаимодействия как минимум двух сосуществующих внешних друг другу вещей. Поскольку задача теоретического учета взаимовлияния трех и более тел до сих пор в общем виде не решена, постольку онтологические модели остаются весьма неполными, недостаточно адекватными действительности. В первых двух разделах «Науки логики» описываются различные аспекты и нюансы контакта и взаимопроникновения двух фрагментов бесконечного мира\*.

«Существующее нечто есть вещь» (2, 117). «Ничто» есть абсолютная полнота бытия, в котором не различены никакие отдельные части. Но если в сплошной однородности «ничто» вырисовываются контуры его отдельных частей, оно становится совокупностью различных «нечто» — вещей, т. е. отграниченных друг от друга объемов, качеств. Наглядным образом подобного структурированного бытия может служить географическая карта: все ее пространство заполнено без пустот различающимися качествами (странами, материками, океанами). Из-за отсутствия пустоты любое отдельное качество может расширяться лишь за счет территории соседнего качества. Поэтому всякое самоизменение предполагает прямое или косвенное изменение сосуществующих иных качеств-вещей.

Каждая вещь занимает и обороняет собственное пространство, оставляя некоторое время относительно непроницаемой для иных вещей. Упругость ее границ в отношении внешнего воздействия (например, внешнего наблюдателя, субъекта) придает вещи временную стабильность. Способность вещи как объекта оказывать сопротивление внешнему для нее субъекту именуется философски «материальностью»: взятая со стороны своих внешних пространственных границ вещь обладает свойством материальности. Если субъектом в отношении вещи выступает человек, то он воспринимает сопротивление («материальность») вещи в форме ощущений различной модальности — тактильных, зрительных, слу-

---

\* См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1; М., 1971. Т. 2. Далее ссылки в скобках: первая цифра означает номер тома, вторая — страницы.



ховых и т. д. Всякое отдельное внешнее для человека качество проявляется в чувственной сфере человеческого сознания как восприятие дискретного материального бытия, вещи. Однако вещественность («материальность») — лишь внешняя характеристика качества. То же, что происходит внутри отдельного качества, взятого как самобытие и непосредственно не наблюдаемое внешним взором человека (или вообще изолированного от этого самобытия границами данного качества какого-то внешнего агента), не описывается понятием материальности и требует иных обозначений. Всякое отдельное бытие требует для своего описания понятий «материальное» и «нематериальное» в зависимости от того, изучается ли оно как нечто внешнее или, наоборот, внутреннее в отношении наблюдателя. В единстве своих внешних и внутренних сторон объективная реальность есть сплав материального и нематериального.

«Будучи отграничивающим, нечто, правда, низводится до того, что само оно оказывается ограничиваемым, однако его граница как прекращение иного в нем в то же время сама есть лишь бытие этого нечто: благодаря ей нечто есть то, что оно есть, имеет в ней свое качество» (1, 189). Имея собственную протяженность, вещь тем самым обладает собственным качеством; «нечто имеет некоторое качество, и в нем оно не только определено, но и ограничено; его качество есть его граница» (1, 101). Гегель вводит следующие обозначения. «Если мы одно наличное бытие называем А, а другое В, то В определено ближайшим образом как иное. Но точно так же А есть иное этого В. Оба одинаково суть иные... Итак, инобытие представляется определением, чуждым определенному таким образом наличному бытию, или, иначе говоря, выступает вне данного наличного бытия» (1, 179). Будем далее пользоваться введенными Гегелем обозначениями: **А** — нечто, **В** — иное; **В** — инобытие в отношении А.

Между А и В проходит граница, делающая А и В автономными и ограниченными качествами. «Нечто как непосредственное наличное бытие есть, следовательно, граница в отношении другого нечто, но оно имеет ее в самом себе и есть нечто через ее опосредование, которое в той же мере есть его небытие. Граница — это опосредование, через которое нечто и иное и есть и не есть» (1, 189). Граница между А и В — «середина между

ними, в которой они прекращаются. Они имеют свое наличное бытие по ту сторону друг друга и их границы; граница как небытие каждого из них есть иное обоих» (1, 189). Находясь по разные стороны границы, А и В имеют разную положенность, они суть противоположности, но разграниченные внешним образом. Надо заметить, что «Наука логики» построена на простых геометрических представлениях, использует обычные глаголы, общеупотребительные существительные и прилагательные. «Противоположность» — расположенность напротив «этого» предмета, рядом с ним. «Отношение» — взятое отсюда и отнесенное (перемещенное) туда. «Свойство» — свое, принадлежащее мне или данному предмету. «Свое иное» — что-то принесенное извне (из иного) в меня (в свое). И так далее. Приходится только удивляться, почему «Наука логики» считается очень трудной для понимания, а её язык подчас даже квалифицируют как «птичий». Где Гегель действительно сложен для понимания, это обусловлено, по-видимому, вовсе не особенностями его стиля изложения, а тем, что для описания особенностей самобытия качества и свойств целостности существования уже недостаточно обычных представлений о метрике пространства. Существуют неметрические формы объективного бытия (например, «целостность», «системное свойство»), не изображаемые точкой в системе Декартовых координат. Для фиксации таких форм требуются неизвестные обыденному и научному сознанию термины — «снятое бытие», «идеальное бытие» и т. п., — которые и используются Гегелем.

Гегель возводит эмпирические наблюдения людей в ранг следующего закона отталкивания-притяжения А и В. Всякое нечто непременно стремится выйти за рамки своих границ и в этом своем устремлении вступает во взаимодействие с иными качествами. Вероятно, это происходит из-за роста и дифференциации частей всякого нечто. «Другое определение — беспокойство, присущее (всякому) нечто и состоящее в том, что в своей границе, в которой оно имманентно, нечто есть противоречие, заставляющее его выходить за свои пределы. Так, диалектика самой точки — это стать линией, диалектика линии — стать плоскостью, диалектика плоскости — стать целокупным пространством» (1, 190—191). Такова уж изначальная природа всякого ограниченного суще-

ствования — активно расширять сферу своей свободы за счет соседствующего нечто, становится субъектом и превращать иное в объект своей экспансии. «Нечто вместе со своей имманентной границей... выводится и уходит дальше себя...» (1,191).

Взаимодействие А и В — всеобщее условие их самостоятельного существования во времени, охраны своих пространств и их приращения. В этом смысле А принудительно очерчивает для В его внешнюю границу, т. е. определяет В. И наоборот, В как-то иначе определяет А. «Вначале взаимодействие выступает как взаимная причинность пред-положенных, обуславливающих друг друга субстанций; каждая из них есть относительно другой в одно и то же время и активная, и пассивная субстанция» (2, 222). Именно поэтому каждая вещь, с одной стороны, защищая свою автономию, остается «в-себе-бытием» («вещью в себе»), а, с другой стороны, само ее существование оказывается «бытием-для-иного», коль скоро оно упруго ограничивает «фигуру» иного бытия. Получается, что «бытие-для-иного и в-себе-бытие» составляют оба момента (всякого) нечто» (1,181). Таким образом, понятия «определенность», «определение», «детерминация» в своем исходном смысле означают как «геометрию» вещей, так и сопротивление изменению своих границ.

Взаимодействие А и В напряженно, нестабильно. Их границы рано или поздно изменяются в силу того, что между А и В одновременно действуют сила притяжения и сила отталкивания. «Притяжение так соотносится с отталкиванием, что имеет его своей предпосылкой; отталкивание доставляет материю для притяжения» (1, 242). Отталкивая иное бытие В, самобытие А сохраняется. В то же время А создает условия для вхождения в себя какой-то части В. Чтобы вырваться за свои пределы, «нечто» должно захватить — частично или полностью — «иное». Однако инобытие В в принципе обладает тем же характером. В своем взаимном стремлении к самообороне и захвату А и В в конечном счете ограничивают друг друга, определяют порядок (указывают друг другу пределы) своего существования. ««Одно» отталкивает от себя только непорожденные им, неположные им многие «одни». Это отталкивание — взаимное и всестороннее — относительно, оно ограничено бытием «одних»... взаимное недопущение и избегание

не есть избавление от того, что не допускается и чего избегают» (1, 238, 244).

Оборона своей границы есть стремление сохранить свою конечность. Бесконечное же — тенденция выходить за собственные границы. Конечное — исторически временный ограниченный отрезок бесконечного, спрессованная в отдельное бытие прошлая бесконечность. Итак, взаимное недопускание качествами А и В друг друга на свою территорию есть не что иное, как взаимное отталкивание. В то же время отталкиванию противостоит обоюдная попытка А и В войти на территорию друг друга, в итоге чего А и В притягиваются друг к другу. Содержа себя друг в друге, отталкивание и притяжение суть онтология ненависти и любви.

Взаимодействие заставляет качества опробовать друг друга, испытать на прочность исторически сложившиеся границы, искать в этих границах наиболее слабые звенья для проникновения в соседнее качество. Вещи как бы «признают» и «узнают» друг друга, «считаются» с бытием «иного», в то же время стремясь увеличить степень своей «свободы» за счет другого бытия. Ценностное отношение человека к действительности своими корнями уходит именно в это атрибутивное свойство всякого отдельного бытия — в свойство признанности. Оборона и наступление предполагают оценку противника, из свойства признанности произрастает характер дальнейших взаимодействий А и В и накопление информации друг о друге. Содержание признанности постоянно изменяется: А и В вначале могут находиться в состоянии онтологического страха за собственные границы и перед выходом за ними, затем в процессе углубляющегося взаимодействия такой страх подчас сменяется «яростью» или «умиротворением».

А и В по-разному проявляют активность в те или иные периоды своего наличного существования. Если, например, активность В превышает обороноспособность А, то равновесие между ними нарушается, и некоторая часть В вторгается (проникает) внутрь А. Начинается переход границы, конечное выходит за свои пределы, становится неопределенным, решается на бесконечность. Для описания изменившейся ситуации Гегель использует специальные термины. Более активная сторона взаимодействия именуется им **субъектом**, а менее активная и подчиняющаяся субъекту — **объектом**. Вне-

дрение части В в А им называется процессом **полагания**: качество А теряет свою автономию и превращается в опосредованное качеством В, оно становится **основанием** для внедряющейся в него части В. «Пассивная субстанция, подвергаясь насилию со стороны другого, получает лишь должное. Теряет она при этом указанную непосредственность. То, что она приобретает как нечто чуждое, а именно то, что ее определяют как положенность — это ее собственное определение» (2, 220).

В первый момент вторжения на чуждую территорию часть В сохраняет свою тождественность (сходство) с качеством В, т. е. внутри А выступает в форме копии (зеркала) пославшего ее В. Для удобства обозначим копию В в основании А символом «в(В)». Проникновение в(В) внутрь А не обязательно понимать только в механическом смысле; взаимокопирование разными качествами друг друга есть, вообще говоря, любое взаимопроникновение.

Копия в(В) лишена своей родовой территории (ибо вышла из В), живет в чужом для нее основании А, ведет с ним борьбу и осваивает его. Теперь наряду с внешней противоположностью А и В возникла внутренняя (на территории А) противоположность основания и копии. «В-себе-бытие имеет своим противостоящим моментом прежде всего бытие-для-другого; но в-себе-бытию противопоставляется также и положенность» (1, 183). Коль скоро речь зашла о внутреннем взаимодействии А и в(В) — т. е. о контакте самобытия со своим-иным, — то пришедшее извне содержание в(В) через некоторое время должно быть признано изменяющимся, равно как изменяется основание А. Под воздействием в(В) происходит постепенное количественное изменение А, закладывается возможность превращения А в некоторое новое качество. «Быть положенным чем-то иным и собственное становление — это одно и то же» (2, 220). Но и копия в(В) перестает постепенно быть копией В. Основание активно отталкивает чуждое ему содержание, пытается либо вытеснить его вовне («жажда одиночества»), либо покорить его и адаптировать к себе («освоение и усвоение чужого»).

Основание А обладает реальными потенциями для защиты своего пространства, своей непосредственности. Оно лишь относительно пассивно в отношении субъекта В, а на своей территории само способно стать субъек-

ектом в отношении в(В). «Противодействие направлено против первой действующей причины. Ибо действие, которое субстанция, бывшая прежде пассивной, снимает внутри себя, есть именно действие первой действующей причины... вследствие чего действие... совершает поворот и становится возвращающимся в себя, бесконечным взаимодействием» (2, 221). Собираясь с силами, части основания А активно вторгаются в в(В), высаживают в бывшей копии свой десант а(А), т. е. сами отпечатываются в в(В) в форме внутренних копий. Отпечаток в(В) оборачивается то субъектом, то объектом, то отражаемым, то отражающим. Обоюдное изменение А и в(В) в процессе их притяжения и отталкивания рано или поздно приведет к образованию чего-то третьего, что не есть ни А, ни в(В), но есть совершенно новое качество — диалектическое тождество А и в(В), в котором оба эти содержания сняты и подавлены. Это новое качество возникает тогда, когда процесс взаимоизменения А и в(В) подходит к концу и у этих внутренних противоположностей мало что остается брать друг у друга.

Описанный выше процесс взаимного отражения субъекта и объекта Гегель называет рефлексией. Теория рефлексии органично объединяет в себе принципы отражения, освоения и развития, что неспособна сделать, например, советская теория отражения как воспроизведения. В рамках последней принципы отражения и развития эклектически дополняют друг друга, но не выводятся, как у Гегеля, один из другого. Содержание в(В) вначале стремится превратить качество А в качество В, обрести на территории А свои собственные прочные границы, материализоваться как вещь. В свою очередь, качество А, будучи не в состоянии полностью устранить из себя в(В), стремится освоить это вторгшееся содержание, абсорбирует вложенное в него инобытие, отделяет его своими изменяющимися границами от пространства-качества В. Тем самым в(В) начинает выполнять функцию представителя В внутри А, т. е. своеобразной копии В, существующей в ином субстрате. Имея в себе репрезентанта инобытия В, качество А начинает соотноситься с В не только через внешнюю границу, но и через в(В), осваивая его. Освоение предполагает изменение в(В) и, следовательно, постоянно изменение отношения А к внешнему В. Например, если под А понимать отражающего внешний мир человека, а под В —

внешний мир, то образ объекта в субъекте, согласно теории рефлексии Гегеля, должен все время изменяться в направлении синтеза внешнего и внутреннего содержания. Данный вывод противоположен следствиям из наивно-реалистической теории отражения как воспроизведения, согласно которым человек видит мир таким, каким этот мир существует сам по себе.

Если теория воспроизведения механична (отражение в ней понимается как отпечатывание, причем такое, которое не изменяет телесности субъекта), то теория рефлексии Гегеля, скорее, «химична», поскольку трактует освоение иного бытия как продукт взаимоизменения исходных агентов взаимодействия. Подобно тому как поваренная соль принципиально отличается от снятых в ней, а ранее самостоятельных, химических элементов натрия и хлора, процесс освоения мира связан с новообразованиями, эмерджентами, скачкообразными трансформациями копий внешнего мира и их обладателей. Сравнивая рефлекссию с химической реакцией, можно понять громадную роль иллюзии в жизни человека. Продолжая аналогию, допустим, что внешний мир — это ядовитый газ хлор, а внутренний мир познающего человека — нестойкий металл натрий. При проникновении во внутренний мир человека части внешнего мира происходит реакция освоения: враждебный хлор (первоначальное состояние «копии») становится съедобными кристаллами поваренной соли. Затем этот эмерджент в форме состояния сознания онтологизируется, т. е. как бы проецируется на внешний мир, субъективно выталкивается за границы внутреннего мира человека, становится чувственным представлением. Теперь внешний мир перестает субъективно восприниматься как враждебный человеку, он освоен (стал своим) через посредство его внутренней измененной «копии». Конечно, это иллюзия, поскольку, по нашему определению, внешний мир остался «хлором», но иллюзия позитивная, имеющая познавательную ценность и примиряющая человека с миром. Вместе с тем, такого рода иллюзия, став целью практического отношения человека к внешнему миру, подчас способна материализоваться и изменять этот мир в соответствии с его пониманием человеком. Иногда же соответствующее практическое действие завершается иррациональным эффектом, если в образе-эмердженте снятое внутреннее содержание человека оказалось гораздо

более влиятельным, нежели преобразованное сознанием человека содержание внешнего качества.

Теория рефлексии Гегеля описывает не только реальность человеческого сознания и духа, но всякие процессы развития в природе и обществе. Строя свою теорию, Гегель постоянно ссылается на примеры из естествознания и математики. В ряде же мест он прямо заявляет об универсальности своей модели рефлексии. Например, рассуждая о проникновении в (В) в А, он пишет: «Но здесь идет речь не о рефлексии сознания и не о более определенной рефлексии рассудка, имеющей своими определениями особенное и общее; а о рефлексии вообще» (2, 24). Вот еще характерное место: «сущность, как таковая,— это рефлексия или отражение... Подобно тому как свет в природе — это не нечто и не вещь, а его бытие есть лишь его отражение, так и обнаружение себя есть самой себе равная абсолютная действительность» (2, 203).

Процесс рефлексии включает в себя моменты следующих взаимоотношений между А и В: 1) А признает В как отличающееся от себя инобытие, противостоящее ему и вторгающееся в него в форме в(В); 2) помимо внешнего противостояния бытие и инобытие попеременно становятся положенными реальностями, то теряют, то обретают статус субъекта, количественно изменяясь под воздействием вложенного в них извне — друг из друга — содержания до момента их превращения в новые качества; 3) содержание «своего иного» (изменяющихся внутри А и В копий друг друга) как бы выталкивается вовне, т. е. становится представленными и иллюзорно тождественными содержанию внешнего инобытия. Отношения признанности, положенности и представленности описываются Гегелем не только как своеобразные этапы рефлексии, но и как ее одновременные и органически связанные друг с другом грани, аспекты.

Важное значение имеет также следующий раздел теории рефлексии, объясняющий неопределенность в предсказаниях характера будущего нового качества. Пока внутри бытия А подспудно складывается какое-то новое качество (назовем его «С»), оно существует лишь как одна из многих возможностей. Каким быть С — зависит от многих обстоятельств. Основание А неоднородно, состоит из различающихся частей, равно как неоднородны части в(В). Эти различия определяют це-



лый спектр возможностей и внутренних направлений трансформации А в С. Какая из этих возможностей обретет твердые границы, т. е. овеществится, предсказать конкретно невозможно. Во-первых, этого сказать нельзя потому, что модель рефлексии построена на анализе всего лишь двух взаимодействующих качеств и не учитывает необозримое множество других качеств, прямо или косвенно воздействующих в действительности на анализируемые А и В, десантирующих в них своих представителей. Во-вторых, предсказательные трудности простираются из того обстоятельства, что А и В не являются изначально первородными и непосредственными, но сами в свое время возникли как новые качества С из чего-то предыдущего, а, значит, в снятом виде, незримо содержат в себе глубинные слои. До поры эти слои не проявляют себя вовне, но способны сыграть какую-то роль в сущностном противоборстве внутренних возможностей, в особенности на заключительном этапе реализации одной из них, не обязательно самой сильной и жизненной.

Поясним процесс образования нового качества в процессе рефлексии простейшей аналогией. Представим себе, что пространство А залито свежей синей краской, а пространство В — желтой, часть которой в (В) начинает проникать в А. При взаимовысвечивании А и в (В), т. е. благодаря рефлексии, возникает совершенно новый цвет — зеленый. Получается, что в зеленом в особом (снятом) виде содержатся синее и желтое, но зеленое не сводимо к ним ни порознь, ни в их механической сумме. В составе зеленого синее и желтое не имеют метрического существования. «Зеленый эффект» — это неожиданное, часто непредсказуемое тождество взаимодействующих внутренних противоположностей. Если исходные цвета (синее и желтое) неоднородны, не очень чисты, то в зеленом могут появиться пятна любого иного цвета. Да и сами синее и желтое в свое время произошли из слияния чего-то от них отличающегося. Эта модель заставляет нас смотреть на мир как на постоянно изменяющийся процесс обновления, отождествления противоположностей. Условием беспредельного обновления служит относительная открытость отражающей системы всему внешнему миру, отгораживание же ее «железным занавесом» ведет к вырождению и застою. Не изначально монолитное тождество, а взаимодействие

различных качеств — источник развития. Чем больше исходный набор различий внутреннего и внешнего, тем богаче палитра возможностей, тем больше векторов развития. Субстанцией мира, по Гегелю, является рефлексия, характеризующаяся моментами относительно адекватного воспроизведения В внутри А, активного изменения А под воздействием в(В) и копии в(В) под воздействием А в направлении становления нового качества С, а также моментом снятого сохранения А и в(В) в глубинах субстрата С.

Без сказанного выше невозможно понять воззрений Гегеля на природу идеального. Зададимся ранее затрагиваемым вопросом, в какой форме изменяющаяся копия в(В) все-таки существует внутри субстрата А? В отличие от внешней материальной взаимосвязи качеств А и В, процесс происходящей в них рефлексии невидим и прежде всего описывается Гегелем как количественные изменения на уровне сущности. «Полагание, собственно говоря, относится уже к сфере сущности, объективной рефлексии... (основание и копия.— Авт.) сами светятся друг в друге, каждое из них светится в своем ином» (1, 183—184). Рефлексия не меняет в каждый момент времени качество А, но обнаруживает свое скрытое действие лишь по завершении своего цикла, причем обнаруживает внезапно для внешнего наблюдателя. Если наблюдать за А, как за вещью, со стороны, то внезапное превращение А в новое качество С кажется ничем не объяснимым чудом. Привлечение же понятия идеального как формы протекания количественных изменений внутри А позволяет разрешить эту загадку теоретическим образом. Количество, по Гегелю, есть безразличная бытию определенность, т. е. такие изменения внутри наличного бытия, которые до некоторого времени не характеризуются твердыми и ясно очерченными границами. Количественный процесс можно сравнить, например, с расплывающимся в сосуде с водой чернильным облаком. В каждую секунду растворяющиеся в воде чернила меняют свою конфигурацию, стремясь захватить весь доступный объем воды. Конечно, эта аналогия не позволяет проиллюстрировать невидимость количественного процесса, но годится для демонстрирования постоянного размывания границ количественного бытия и безразличия этого бытия к своим актуальным пределам.

Отсутствие у рефлексии, как количественной определенности, твердых границ служит теоретическим объяснением невозможности ее фиксации органами чувств. Происходя на уровне сущности почти на всем своем протяжении и преимущественно выступая как сущность какого-либо отдельного качества, рефлексия сверхчувственна, невещественна, нематериальна. Она не обладает свойствами инерционности, сопротивляемости. Напротив, она подвижна, как ртуть, вездесуща, всепроникающа и всегда растворена в каком-либо материальном субстрате. Аналогия раствора — пожалуй, наиболее подходящая модель рефлексии: растворенное в каком-нибудь основании содержание невидимо, оно находится и не находится в данной точке, оно везде и нигде в строго определенном месте. В этом смысле можно сказать, что рефлексия (сущность) — свойство целого, она тотальна и не концентрируется в определенном месте или части целого. Поэтому для описания ее пространственного бытия обычные метрические представления не годятся. Если под материальным (реальным) понимать метрическую форму существования какого-нибудь качества, то термин «идеальность» (Idee) применяется Гегелем для обозначения неметрической формы пространственного бытия рефлексии.

Лучше всего «неметричность рефлексии» передается понятием «снятое». «Снятие (Aufheben) и снятое (идеальное — idee) — оно из важнейших понятий философии... Оттого, что нечто снимает себя, оно не превращается в ничто. Ничто есть непосредственное; снятое же есть нечто опосредствованное: оно не-сущее, но как результат, имевший своим исходным пунктом некоторое бытие, поэтому оно еще имеет в себе определенность, от которой оно происходит... Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено... Нечто снято лишь постольку, поскольку оно вступило в единство со своей противоположностью» (1, 168). Будучи сверхчувственным, непосредственно не воспринимаемым, идеальное (снятое) выступает тем не менее моментом реального, поскольку «просвечивает» сквозь поглотивший его материальный субстрат, проявляется многообразными способами.

В то же время реальное не абсолютно противоположно идеальному, поскольку выступает специфиче-

ским продолжением идеального. Для обозначения формы существования реального в идеальном Гегель употребляет понятие виртуальности как бытия возможностей: «...идеальность есть отрицание реального, но при том такое, что последнее в то же время сохраняется, виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше»<sup>1</sup>. Сегодня термин «виртуальное бытие» (сложившийся гораздо раньше физики виртуальных частиц) все больше входит в философский обиход и используется для обозначения объективных и субъективных форм неметрического бытия. Например, виртуальным именуют способ бытия системных и тотальных свойств (В. А. Кайдалов, 1982; В. А. Гаврилюк, Ю. П. Роговой, 1984). Поскольку идеальное (снятое) в своей тенденции существует как системное свойство, то его правомерно называть разновидностью виртуального бытия (Д. В. Пивоваров, 1986). Некоторые авторы предлагают для этих целей другой термин — «функциональное бытие»; данный термин противопоставляется термину «субстратное бытие» (бытие качества) и используется, например, для характеристики процессов отражения (В. И. Кашперский, 1989). Но какой бы термин ни применять для категоризации трудноуловимого положенного и снятого бытия, речь идет об одном и том же, а именно о сложнейшей проблеме, не решенной ни во времена Гегеля, ни нашими современниками — проблеме формы бытия сущности, конкретизации тезиса о существовании неметрической протяженности.

Виртуальность как способ существования идеального означает прежде всего растворение (снятие) себя в другом и видимость себя через другое, чем она отличается от реального метрического бытия. «Идеальность присуща прежде всего снятым определениям как отличным от того, в чем они сняты, каковое можно брать, напротив, как реальное» (1, 227), а «... видимость вообще есть полагание себя идеальным в другом»<sup>2</sup>. Идеальность начинается там, где происходит экстраполяция «ничто» за свои исторические рамки — на более широкое пространственное поле, где есть стремление к бесконечности. «Идеальность может быть названа качеством бесконечности; по существу она процесс становления и тем самым некоторый переход, подобный переходу становления в наличное бытие... это возвращение в себя есть соотношение с самим собой, бытие» (1, 216). По-

скольку идеальность — это не только экстраполяция собственного содержания во внешний мир, но и возвращение операции внешнего себя (представления, объективации, онтологизации) назад в себя, постольку идеальное есть «в самом себе снятое, рефлексированное в себя содержание, так как каждая сторона содержит в самой себе свою другую сторону и тем самым поистине тождественна и с ней, и с собой» (2, 148).

Итак, в отличие от непосредственного материального контакта А и В (в частности, в отличие от прямого чувственного восприятия внешней вещи), **идеальное отражение характеризуется Гегелем как опосредованное воспроизведение содержания В внутри А, осуществляемое через проникновение представителя от В (репрезентанта) в основание А.** Это лишь начало идеального процесса, но не вся его сущность. Пока зафиксируем, что моментом идеального отражения является впускание (положение) в себя некоторой части от внешнего целого инобытия и признание отличия этого репрезентанта, ставшим «своим иным», от собственного внутреннего бытия.

Вторым моментом идеального процесса выступает, по Гегелю, постоянное взаимооборачивание А и в(В) то субъектом (активным началом), то объектом и постепенное складывание в форме возможностей (виртуально) будущего нового качества С. Следовательно, в своей преимущественной тенденции **идеальное представляет собой виртуальное тождество субъекта и объекта,** которое рано или поздно способно реализоваться в виде нового материального субстрата.

Третьим моментом, наряду с признанностью в(В) как представителя целого инобытия В и оборачиваемостью состояния положенности, является виртуальное отталкивание постоянно изменяющегося «своего иного» (преобразуемого эйдоса инобытия) из состава «своего бытия». Иными словами, **в процессе идеального отражения происходит перманентное соотнесение трансформируемого под воздействием самобытия репрезентанта с тем внешним целым, которое внедрило своего посланника в отражающее качество.** Однако выталкиваемый наружу репрезентант уже изменился и снял в себе признаки отражающего качества. Его виртуальное вытеснение наружу означает не только возвращение ранее полученного от В содержания, но и проецирование собственного содержания А на внешнее ему и целокупное В.

Гегель очень любопытно описывает этот третий момент идеальности. Позволим себе длинную выписку из «Науки логики». «Для-себя-бытие многих «одних» оказывается поэтому их самосохранением благодаря опосредствованию их взаимного отталкивания, в котором они снимают одно другое и полагают другие как только бытие-для-иного. Но в то же время самосохранение состоит в том, чтобы отталкивать эту идеальность и полагать «одни» так, чтобы они не были для-некоторого-иным. Но это самосохранение «одних» через их отрицательное соотношение друг с другом есть скорее их разложение» (1, 239). Это разложение понимается как «саморасщепление «одного» на «многие», отрицательное отношение которых бессильно, так как они предполагают друг друга как сущие; оно лишь **долженствование** идеальности; реализуется же идеальность в притяжении. Отталкивание переходит в притяжение, многие «одни» — в единое «одно». То и другое, отталкивание и притяжение, с самого начала различаются, первое как реальность «одних», второе — как их положенная идеальность» (1, 242). Субстрат и вложенная в него копия инобытия бессильны разделиться на две независимые реальности, они сохраняют друг друга в «третьем» — снимающем и объединяющем их эмердженте; в то же время они продолжают себя различать и отталкивать, благодаря чему **возникает свойство соотнесенности не только трансформируемого образа с внешним для него оригиналом, но и количественно изменяющегося субстрата с первоначальным собственным состоянием.**

На уровне человеческой рефлексии такая соотнесенность «своего иного» с внешним инобытием именуется интенциональностью и выступает органом целеполагания, а соотнесенность положенного (страдающего) самобытия с самим собой как автономным качеством называется самосознанием, осознанием самого себя. Последнее же возможно только благодаря интенциональности, т. е. виртуальному очищению самобытия от представителей в нем внешнего мира или, как выразился Э. Гуссерль, благодаря «заклужению внешнего мира в скобки».

Поскольку «свое иное» виртуально **выталкивается** наружу, постольку идеальность амбивалентна, одной стороной оборачиваясь свободой, освобождением самобытия от состояния положенности, свободой одиночест-

ва, а другой стороной — отчуждением, утерей «своего» в отталкиваемом «своем ином». Повторяем, это пока идеальный процесс, но не реальная свобода и не реальное отчуждение. Реальностью они становятся позже, когда цикл рефлексии завершится творением нового качества и прежнее качество А потеряет свою материальность. Тогда виртуальные схемы (проекты) будущего качества С обретут метричность, материализуются, бесплотный дух превратится в тело, а идеальный процесс утвердит себя как демиург реального отчуждения (ведь А исчезнет как самостоятельное бытие) и свободы-для-нового (автономии С). Вместе с тем материализация идеального как сущности всегда неполна и искажена. Материализуется только какая-то одна из бесчисленных виртуальных схем сущности, оставшиеся же на уровне сущности возможности оказываются подавленными, снятыми, продолжают идеальное существование. Поистине высказанное слово есть ложь! Реализованный проект ложен потому, что очень слабо соответствует всему набору идеальных вариантов развития; к тому же содержание этого единственного (из множества) овеществленного варианта (возможности направления развития) весьма опосредованно соответствует своему идеальному прототипу в составе сущности.

Вместе с тем Гегель отмечает такие особые случаи, когда реализация идеального в отдельном материальном субстрате достаточно истинна, совершенна. Хотя сущность виртуальна, т.е. растворена в каждой точке реального пространства какого-то субстрата и просвечивает сквозь все его грани и состояния, интенсивность ее свечения может быть неодинаковой. Хотя и достаточно редко, но бывают все же и такие вещи-индивиды, которые являются хорошими окнами в сущность: сущность проявляется в них полно и совершенно. Для обозначения такого рода совершенных вещей Гегель применяет специальный термин «Ideale». Он пишет: «Ideale имеет более определенное значение (прекрасного и того, что к нему относится), чем Idee» (1, 215). На русский язык термин «Ideale» может быть переведен как «эталон», «совершенство» или вообще как «конкретная всеобщность», т.е. некая материальная отдельность, которая репрезентирует всеобщность, признается за идеал. Напомним, что Гегель под прекрасным и эстетическим понимал чувственное явление сущности, единство истины

и совершенства. Именно в этом же смысле К. Маркс употребляет в «Капитале» понятие идеального как *Ideale* для раскрытия феномена денег и товарного обмена: например, золотая монета признана за эталон и способна, оставаясь отдельным материальным предметом, при помощи сознания обменивающихся между собой людей идеально содержать в себе всеобщий мир товаров. В онтологическом смысле *Ideale* есть истинное совершенство, концентрированное выражение сущности, объективная гениальность. В аспекте же ценностно-гносеологическом даже обычная, рядовая вещь может быть принята за образцово-совершенную, если таковой ее ошибочно или по конвенции признали в обществе и оперируют ею как идеалом.

Таковы различные и логически взаимоувязанные моменты «идеального» в диалектической теории рефлексии Гегеля.

### **Три аспекта эйдоса и три современные концепции идеального в отечественной философии**

Исходная монистическая доктрина идеального в рамках материализма была сформулирована Демокритом. Если верить Плутарху, Демокрит выдвинул положение, согласно которому объект познается человеком посредством эйдосов. Окружающие вещи испускают в пространство свои вещественные копии («идолы», «видики», «идеи»). Эйдос — такая неотделимая от вещи часть, которая способна нести на себе печать характерных особенностей целой вещи, а потому может быть «представителем» вещи в целом по отношению к человеку. Витающие в воздухе идеи приходят в голову человека и откладываются в ней в форме элементарного знания о целостных вещах. «Идолы (образы) через поры погружаются в тела и, поднимаясь (в них) производят сновидения ...причем эти образы по своей форме представляют копии тела, от которого они исходят»<sup>3</sup>. Отвлекаясь от нюансов «теории зрения» Демокрита и не вдаваясь в споры по поводу исторических интерпретаций эдотической доктрины (о размерах эйдосов, формах их пространственного существования вне человека и внутри человека), выделим и хорошо запо-



ним три основных аспекта гипотетического эйдоса (это важно сделать для понимания реальной сути философских открытий наших соотечественников М. А. Лифшица, Э. В. Ильенкова и Д. И. Дубровского).

(1) Являясь частью вещи, эйдос воплощает в себе ее целостные характеристики, служит материальной копией определенного рода вещей и может становиться непосредственным предметом отдельного знания.

(2) Перенося истинную информацию об отдельных вещах или их родах из внешнего мира внутрь человека, эйдос выполняет роль транспортного средства; выражаясь современным языком, эйдос — это материальный репрезентант некоторой познаваемой предметной области в отношении к познающему индивиду.

(3) Оказываясь внутри индивида, эйдос становится не чем иным, как вещественным образом сознания, строительным компонентом сложного знания о мире в целом.

Если доктрина Демокрита об эйдосах основана на логике репрезентации частью целого, то в «теории воспоминания» Платона применяется логика общего и единичного. Принцип репрезентации в них примерно один и тот же, хотя толкуется он по-разному. Античная парадигма в понимании идеального сводится к принципу представленности независимого от человека целого или общего посредством особой части или единичности. В концепции Демокрита все три указанных аспекта эйдоса тесно взаимоувязаны, идеальность понимается как репрезентативная адекватность (подобие, сходство, копия).

При сравнении концепций идеального Демокрита и Гегеля легко усматриваются следующие различия между ними. То, что Демокрит именует эйдосом, не есть гегелевское «снятие» или «снятое» (Idee), но есть вещь, качество, материальный субстрат, имеющий застывшие пространственные границы и непроницаемый для иных внешних ему агентов. Хотя эйдос генетически произведен от своего родового целого, он тем не менее, преимущественно находясь в состоянии свободного полета в пустоте, оказывается реальностью «в-себе и для-себя». К нему неприменимы (в общем случае) определения «быть субъектом или объектом», «быть основанием», «положенностью», «быть признанным и представленным бытием». Философия Демокрита обычно харак-

теризуется историками философии как фаталистическая — в ней как будто нет места для случайности и утверждается абсолютная необходимость. Однако ничто в доктрине эйдосов прямо не указывает на столь однозначный детерминизм. Тот или иной эйдос может попасть, а может и не попасть внутрь познающего человека. Это дело случая. Из исходных посылок атомизма Демокрита не следует также утверждения о том, что эйдос пред-назначен быть объектом чьего-либо созерцания и храниться внутри познающего человека. Такая ситуация, когда эйдос все-таки становится неизменяемым компонентом сложного человеческого знания, вряд ли может быть квалифицирована как «железная необходимость». Способность эйдоса быть субъектом, т. е. активно внедряться в человека как в свой объект, — акцидентальная, но не атрибутивная характеристика этой вещи-семени.

Если, по Гегелю, «свое иное» (копия внутри основания) перманентно изменяет основание и сама изменяется под отталкивающим и притягивающим воздействием «самобытия», то по Демокриту, эйдос внутри человека сохраняется в себестождественном и неразложимом состоянии, разве лишь меняя свой прошлый статус субъекта на роль объекта чистого внутреннего созерцания. В данном состоянии эйдос репрезентирует объективную реальность в отношении субъективной реальности человека, причем репрезентирует внешнюю родовую целостность в достаточно полном и совершенном виде, истинно и неизменно. Возможность человеческого заблуждения коренится не в природе эйдоса, но в характере ассоциации разных эйдосов, хранящихся в памяти индивидуального человека. Образы русалок или кентавров — сложные ассоциации простых и абсолютных истинных эйдосов женщины и рыбы, мужчины и лошади. Сказанное позволяет утверждать, что понятие эйдоса напоминает только один из аспектов гегелевской концепции идеального, а именно идеальное как *Ideale*, совершенный предмет, образец, чувственно явленную сущность. Правда, то лишь сходство, но не тождество, ибо *Ideale* имеет как материальный, так и нематериальный (виртуальный) полюса, тогда как у Демокрита эйдос во всех случаях сугубо материален, физически протяжен, относится не к бытию сущности, а к бытию физических тел.

Вплоть до XVII в. материалистическая теория позна-

ния тяготела к позиции Демокрита, однако по мере развития экспериментального естествознания от нее пришлось отказаться: эмиссия эйдосов не обнаруживалась никакими микроскопами и телескопами, не увенчались успехом поиски дубликатов внешних вещей в теле и головном мозге человека. Не будем излагать метаморфозы последующей материалистической теории познания. Скажем лишь, что материализм не сумел построить простую модель механизма переноса информации от объекта к субъекту, отказался от первых двух аспектов эйдоса — эйдоса как совершенной копии-части оригинала и эйдоса как переносчика информации от непосредственно недоступного человеку целого предмета к познающему это целое индивиду. Через философию Л. Фейербаха в марксистскую теорию познания вошло лишь понимание идеального как субъективного образа объективного мира (третий аспект эйдоса). Причем экспериментальная необнаруживаемость первых двух аспектов демокритовского эйдоса была зарегистрирована в суждении о нематериальности и невещественности идеального образа. «Идеальный образ не содержит в себе ни грана вещества и соответствующих характеристик как отображаемого объекта — оригинала, так и нейрофизиологического субстрата образа»<sup>4</sup>. Вместе с тем решившийся на провозглашение такого тезиса материализм оказался в тяжелейшем логическом противоречии с исходным материалистическим постулатом о первичности материи и вторичности ее идеального отображения, коль скоро не подкрепил тезис о нематериальности идеального образа осмысленной моделью механизма свойства нематериальности. Объяснительные способности материализма всегда покоились, прямо или косвенно, на механических моделях процессов, а квазидиалектические оговорки относительно, например, «материально-нематериальной (целенаправленной)» природы практики как основы познания или «неабсолютности противопоставления материи и сознания, реального и идеального» на поверку оказывались эклектикой, логической натяжкой. Если от вещи-оригинала не исходит никаких материальных копий, то как в веществе человеческого мозга могут возникнуть нематериальные дубликаты внешнего мира? При такой постановке вопроса материализм, не желающий впасть в «диалектическую» мистику, последовательно завершается либо агностическим тезисом о мысли как

особом вещественном выделении мозга (мысль — функция мозга), либо не менее агностическим бихевиоризмом, но не в состоянии ясно решать проблему истины и аргументировать положение о совпадении образа и оригинала. Не будучи ни пантеизмом, ни доктриной о предустановленной в мире гармонии, «диалектический» материализм способен только уверять, но не доказывать, что наряду с материальным бытием есть нематериальное бытие идеального и что эти разновидности бытия способны взаимопереходить и соответствовать друг другу. Свой мистический характер «диалектический» материализм унаследовал от эклектического объединения учений Гегеля и Фейербаха, что тем более обнаруживалось, чем более его сторонники пытались сублимировать тяжесть и грех идейной наследственности в антимистических декларациях.

Объяснение природы идеального в рамках «диалектического» материализма многие годы вращалось в дилемме натурализма (идеальность — функция мозга) и маскируемого мистицизма, пока не появились альтернативные концепции Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица. Рассмотрим, какие же значительные открытия этих философов, взятые вместе и взаимосогласованные, но, к сожалению, реально пока воплощенные в порознь существующих альтернативных теориях, создают основу для восстановления на новой теоретической основе трехаспектной концепции идеального Демокрита. Назовем их в логическом порядке, противоположном истории их появления. Зададим себе вопрос: почему человек, действуя с отдельными вещами, способен отражать их целостные, общие, сверхчувственные, существенные, родовые черты? Причина тому — индукция, могут ответить нам. Однако такой ответ нас мало устраивает, поскольку часто (например, в научно-теоретическом познании) практическое или умственное действие с одним-единственным уникальным объектом сразу же интериоризуется в общее понятие или представление. Тут должен быть какой-то иной фактор. Он был открыт А. Ф. Лосевым и М. А. Лифшицем. Если перед вами высыпать на стол, скажем, горсть кристаллов горного хрусталя, то какой из них вы выберете для себя в первую очередь, признаете самым лучшим (образцовым среди прочих)? Конечно же, тот огранку которого природа уже закончила, т. е. прозрачный, со всеми гранями, без

выбоин и т. д. Оставшиеся кристаллы можно расположить в порядке их приближения к выбранному эталону, и этот порядок мало зависит от субъективного произвола. Выходит, в природе существуют совершенные и несовершенные вещи, относящиеся к одному и тому же роду! Какой-то элемент множества объективно вбирает в себя главные характеристики самого множества в большей степени, чем его иные элементы. Поэтому он может служить хорошим репрезентантом рода (целого, общего) по отношению к человеку, и, действуя только с ним, субъект как бы сразу отражает весь стоящий за данным эталоном класс вещей. Именно такие эталоны ищет человек, превращая их в орудия труда, измерительные инструменты, эстетические предметы. Твердые разбивают наиболее твердым, для разрезания берут наиболее острый предмет. Без открытия совершенных вещей не могло бы сформироваться мышление человека.

Понятие совершенного предмета, по М. А. Лифшицу, имеет прежде всего онтологический смысл. «Эти предметы реальны, принадлежат объективной реальности, и наше сознание или воля не могут их сдвинуть с места по произволу... Сказать, что в природе есть идеальное в виде «естественных пределов» или сказать, что в ней каждая вещь имеет свою собственную «форму и меру», по-моему, одно и то же»<sup>5</sup>. Оставляя пока в стороне вопрос о правомерности наименования совершенного предмета «идеальным», подчеркнем суть открытия: будучи вовлечен в процесс деятельности, эталонный предмет детерминирует схему практики, которая, в свою очередь, превращается в образ рода или класса вещей. Найден реальный эквивалент первого аспекта эйдоса: вещь не удваивает себя в испускаемом дубликате, но материальной копией исследуемого предмета (предметной области) выступает ее особая, совершенная часть, обладающая способностью объективной потенциальной репрезентативности в отношении к субъекту.

Изображение скрытых сущностей основано на реальной выразительной способности отдельных, редко встречающихся человеку совершенных предметов. Вспомним тезис теории рефлексии Гегеля: одна и та же сущность высвечивается в ее материальных проявлениях с разной интенсивностью, в одних вещах — рассеянно, а в совершенных — концентрированно. Поэтому надо подчеркнуть, что выразительность — свойство не только нашего

сознания, но и объективно-реальных вещей. В частности, благодаря этому свойству они могут быть знаками, заместителями стоящих за ними классов вещей. В отношении художественного познания данную идею настойчиво проводил в течение всей своей жизни А. Ф. Лосев.

По мнению А. Ф. Лосева, среди массы однотипных вещей встречается такая одинокая «гениальность», в прозрачной для развитого умозрения плоти которой гармонически спрессованы характерные особенности и противоречия многочисленных ее «родственников». Знакомясь со столь уникальным природным индивидом, получаешь представление о всех его родственниках сразу, в то время как каждый из них однобоко выражает то или иное свойство своего рода. Исследование совершенного предмета заменяет наблюдательному художнику нудный перебор и рутинное описание схожих друг с другом элементов определенного множества. Натолкнувшись на подобный феномен, художник испытывает наслаждение от прямого постижения естественной сущности множества родственных вещей путем чувственного созерцания всего лишь одной, зато совершенной гармонии: он очарован тождеством истины и красоты, и его сознание не может избавиться от желания поведать другим о своем открытии.

Не думаем, что каждый из нас способен без труда отыскать уникальное естественное совершенство и, главное, обратить на него внимание других людей. Скорее всего, такое совершенство станет «вещью-для-нас» только после того, как оно откроется душе столь же редко встречающегося совершенного человека. Именно поэтому талантливого и гениального невозможно заменить всеми посредственными специалистами, вместе взятыми. «Хотя совершенное в вещах и присутствует от природы, но в природе редко встречаются прекрасные вещи,— писал А. Ф. Лосев.— И все же, именно изучая и наблюдая природу, художник находит в ней достойные подражания»<sup>6</sup>.

Второе открытие связано с вопросом о переносчике информации о реально общем и всеобщем от объекта к субъекту, которое и было совершено Э. В. Ильенковым. Еще И. Кант в «Критике чистого разума» замечал, что всякое понятие содержит в себе схему действия (нельзя мыслить окружность, не проводя ее мысленно), однако не объяснял ее появления в понятии. В соответствии с

марксистской традицией выводить знание из практики Э. В. Ильенков строго указал на особый, сигнальный компонент материальной целенаправленной деятельности людей, непосредственно детерминирующей извне формирование субъективного образа общего и всеобщего. Схема практики (алгоритмы, операции, стереотипы) является носителем информации о родовых свойствах вещей в пространстве между объектом и субъектом. (Заметим, что понятие «субъект» Э. В. Ильенков обычно применял в смысле «действующий человек», т. е. узко и без различия активной и положенной сторон внутри самого действующего человека).

«Идеальное — это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вне головы, вне мозга. Да, это именно только схема, а не сама деятельность в ее плоти и крови... По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо... Сознание и воля не «причины» появления этого нового плана отношений индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие», — писал Э. В. Ильенков<sup>7</sup>. Эта мысль впервые была им обоснована в обширной статье «Идеальное» в «Философской энциклопедии»: «Идеальный образ предметной действительности поэтому и существует только как форма (способ, образ) деятельности, согласующаяся с формой ее предмета, и ни в коем случае не как вещь, не как вещественно-фиксированное «состояние» или «структура». Когда идеальное пытаются толковать как неподвижный, фиксированный «идеальный предмет» или «абстрактный объект», как жестко фиксированную форму, то получается неразрешимая проблема — формой чего она является... Стоит только зафиксировать ее (форму деятельности. — авт.) отдельно от деятельности, как она превращается в «чувственно-сверхчувственную вещь» с таинственно-мистическими свойствами»<sup>8</sup>. В работах Э. В. Ильенкова есть и иные, логически противоречащие изложенному выше смыслы трактовки идеального, когда он, оставаясь мистиком в рамках «диалектического» материализма (Идеальное — это «то, чего нет и вместе с тем — есть... Это бытие, которое, однако, равно небытию...»<sup>9</sup>), вынужден считаться с «мистической» доктриной Гегеля об идеальном и как о нематериальных процессах внутри «ве-

щей-в-себе» (сверхчувственном), и как о чувственно данной сверхчувственной сущности в форме совершенной вещи. Правда, тексты Э. В. Ильенкова свидетельствуют, что поверхностно понятая им сквозь призму «Капитала» К. Маркса теория рефлексии Гегеля не стимулировала автора на логическое завершение им своей концепции идеального; его концепция осталась лишь «заготовкой», на что совершенно справедливо указал в цитируемой выше статье М. А. Лифшиц.

Не говоря пока о правомерности именовать «схему действия» идеальным, укажем, что Э. В. Ильенков дал современное, подтвержденное теорией интериоризации, освещение второго аспекта демокритовского эйдоса: не вещество отражаемого предмета переносится в субъективный мир человека, а схема практики (в общем случае — схема деятельности) снимает с предмета информацию об общем (существенном) и транспортирует ее в субъективный мир человека.

Идеальное как схема практики стихийно складывается, по Э. В. Ильенкову, в процессе материальной деятельности социальных групп, народных масс, имеет первичную социально-материальную обусловленность, отсюда и классовое происхождение идеалов. Если А. Ф. Лосев и М. А. Лифшиц трактуют, вслед за Платоном и Гегелем, «объективное совершенство» (потенциальный идеал) как нечто, вначале возникающее вне и независимо от деятельности и сознания человека и лишь открываемое в мире совершенной личностью, гением, то Э. В. Ильенков возлагает ответственность за формирование и признание идеалов на трудящихся рядовых людей — на народ; идеологи-интеллектуалы только «аранжируют» уже рожденное народом «совершенство», придают ему блеск и чистоту, отвечая тем самым коренным интересам тех масс (или социальных групп), которые были его истинным творцом. Как тонкий идеолог марксизма-ленинизма, Э. В. Ильенков применял свою концепцию идеального в конце своей жизни для обоснования тезисов об истинности коммунистических идеалов, единстве народа и коммунистической партии СССР, общей ответственности народа и специфической ответственности КПСС (а на деле — полной безответственности) за идеалы коммунизма.

Однако нас интересует не столько идеологическая ангажированность Э. В. Ильенкова и его старательность



в исполнении партийно-государственного заказа, сколько оригинальность его философской мысли. В то время, когда подавляющее большинство советских философов довольствовались, без всякой конкретизации и маломальского понимания, формулой Л. Фейербаха об идеальном как нематериальном (?) субъективном образе объективного мира, Э. В. Ильенков попытался последовательно провести принцип материализма и дедуцировать свойство идеальности (невещественности) из определенной стороны материальной практики. Несмотря на жестокую критику и грубо сфабрикованные против него жрецами государственной философии обвинения в «идеализме», Э. В. Ильенков, обретая все больше и больше сторонников, утверждал взгляд на идеальное как на материально-нематериальный феномен. Рождаясь во внешней материальной деятельности и выступая ее реальным моментом, схема практики (идеальное) есть объективная социальная реальность, независимая от сознания индивида. В то же время, согласуясь с особенностями класса вещей и моделируя этот класс, схема действия не содержит в себе вещества объективно воспроизводимых в ней предметов. Она невещественна и в этом смысле нематериальна; как таковую ее невозможно измерить никакими предназначенными для вещественно-полевого измерения приборами, равно как нельзя воспринять невооруженными органами чувств. Следовательно, уже на уровне практической деятельности «идеальное» имеет два полюса — материальный и нематериальный. Когда же схема действия интериоризируется в субъективный (изнутри переживаемый индивидом) образ внешнего мира, то она становится сокращенным и преобразенным посредством головного мозга человека образом сознания. Свойство нематериальности как невещественности схемы действия дополняется — после ее пересаживания в голову и преобразования в ней — свойством нематериальности как зависимости от сознания. Сознание же, в свою очередь, способно возвращаться в практику и материализоваться в ней именно благодаря своей производности от практической схемы действия.

Вот как пишет об этом сам Э. В. Ильенков: «Идеальное ни в коем случае не сводимо на состояние той материи, которая находится под черепной крышкой индивида, т. е. мозга. Мыслит, т. е. действует в идеальном

плане, не мозг как таковой, а человек, обладающий мозгом, притом человек в единстве с внешним миром. Идеальное есть особая функция человека как субъекта общественно-трудовой деятельности... Идеальное как форма деятельности общественного человека существует там, где происходит... процесс превращения тела природы в предмет деятельности человека, в предмет труда, а затем — в продукт этой деятельности; это можно выразить и так: форма внешней вещи, вовлеченной в процесс труда, «снимается» в субъективной форме предметной деятельности; последняя же предметно фиксируется в субъекте в виде механизмов высшей нервной деятельности. А затем обратная очередь тех же метаморфоз — словесно выраженное представление превращается в дело, а через дело — в форму внешней, чувственно созерцаемой вещи, в вещь. Эти два встречных ряда метаморфоз реально замкнуты на цикл: вещь — дело — слово — дело — вещь. В этом постоянно возобновляющемся циклическом движении только и существует идеальное, идеальный образ вещи»<sup>10</sup>.

Итак, конкретизируя принцип материализма в направлении, противоположном натурализму Кабаниса и Ламетри, Э. В. Ильенков трактует идеальное как такую невещественность, которая имеет «материальную» и нематериальную стороны, переходящие друг в друга в силу своей субстанциальной тождественности; идеальное не есть функция (вещественные выделения) мозга, но есть функция действующего человека как субъекта, описываемая как взаимооборачивание процессов интериоризации и экстериоризации схем деятельности, операций.

Наконец, третье открытие касается вопроса о том, почему и каким путем знание об отдельном эталонрепрезентанте, сформировавшееся под непосредственным воздействием схемы практики, субъективно переживается человеком как образ целой стоящей за репрезентантом предметной области. Информационный подход, предложенный Д. И. Дубровским, связан с выяснением экстраполяционной способности человеческого мозга создавать внутренние условия для элиминации из сознания отпечатков особенностей всего предшествующего сигнального процесса и для субъективного переживания информации о предметной области в «чистом виде», т. е. собственно в форме сознания, нематериаль-

ного копирования внешних целостностей. Иначе говоря, реально взаимодействуя с каким-то фрагментом отдельного предмета, человек при помощи мозга строит нематериальный образ не только этого предмета как целого, но и переносит свое умственное видение на все предметы единого класса, онтологизирует схему умственного действия, выносит (иллюзорно-субъективно) вовне, в объективную реальность свое переживание информации в «чистом виде». Без такой уникальной деятельности головного мозга нет никакого опредмечивания и распредмечивания, не может существовать идеальное. «Идеальное — это актуализированная для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею... идеальное есть сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)», — пишет Д. И. Дубровский<sup>11</sup>.

Третий аспект эйдоса, существовавший в когда-то трехаспектной концепции Демокрита, оказался принципиально уточненным. Эйдос не проникает в готовом виде в человека, «его нет в „готовой“ предметности, взятой самой по себе, несмотря на то, что последняя всегда несет в себе человеческое „содержание“»<sup>12</sup>. Субъективный образ формируется в процессе снятия сигнальности и актуализации стоящего за репрезентантом содержания действительности. Экстраполяционная способность присуща не только мозгу человека, но и мозгу животных; в ней коренится потенция виртуального «вытalkingания» внутренней копии внешнего мира в сам этот мир, что на уровне человека проявляется как «сознание» и «объективация образов сознания, их онтологизация», а также как «целесолагание», т. е. волевое стремление человека обладать уже не образом целостного внешнего объекта, а самим объектом как целым. На свойстве экстраполяции основаны все человеческие приемы и методы познания, в том числе научные (индукция, дедукция, анализ и синтез, сравнение и аналогия, мысленный эксперимент и т. д.)<sup>13</sup>.

Согласно Д. И. Дубровскому, идеальное во всех смыслах нематериально: а) оно не включает в себя вещества фрагмента того внешнего объекта, целостный образ которого переживается субъектом; б) оно не содержит в себе материи внутрителесных физиологиче-

ских процессов; они устранены из содержания образа, благодаря чему человек осознает, что образ информирует его о внешнем мире, а не о деятельности собственных почек, сердца, мозга и др. внутренних органов); в) идеальный образ «находится» по ту сторону от всякой предметной чувственности, он принципиально субъективен по форме своего бытия, не может быть «перемещен» из головного мозга во внешнюю деятельность рук, ног и т. д. и от рождения до самой смерти заключен во внутреннюю тюрьму мозга; г) экстраполяция мозгом информации о фрагменте вещи на саму эту вещь или еще шире — на целый род или класс объективно-однопорядковых вещей — по сути есть иллюзия, но не реальное действие перемещения или опредмечивания.

Противопоставляя свою концепцию идеального как сугубо субъективной нематериальной реальности концепции Э. В. Ильенкова, Д. И. Дубровский тщетно пытался отыскать сколь-либо внятные материалистические аргументы против наклеиваемого на него ярлыка эпифеноменалиста. В самом деле, механизм переживания информации в «чистом виде» и нематериальная отнесенность идеального образа к внешнему объекту лишь постулируются как пока неизвестная функция мозга индивида, как нечто теоретически невыводимое ни из идеи о первичности материи, ни из принципа практики. И поскольку Д. И. Дубровский категорически не принимает ни в какой форме принципы идеализма, то «идеальное» в его концепции действительно предстает лишь как эпифеномен.

Вместе с тем весьма привлекательны (для «интеллигентского сознания») гуманистические выводы из концепции Д. И. Дубровского в отношении природы идеала. Коль скоро идеал как продукт идеального процесса имеет индивидуально-мозговое происхождение, то и ответственность за него лежит на отдельных личностях, а не на неопределенной народной массе. Принимать или не принимать какой-либо продукт идеального процесса за идеал есть проблема личного признания и решения, проблема индивидуального творчества, а не нечто непреклонно объективное и «железно» необходимое. Основания идеала персонально-субъективны, зависят от сознания людей — их корни в экстраполяционной способности индивидуальной головы. Если экстраполяция содержания идеального образа отдельными

людьми или социальными группами на окружающий мир чрезмерна и категорична, то другие люди имеют все теоретически законные права насильно навязываемые им идеалы отвергать. Для этого нужно лишь отказаться от признания «идеала» за потребный им идеал, изменить собственное сознание, «выдавить из себя раба» и свободно мыслить. Проблема отчуждения своей мыслительной способности — исключительно проблема только самого индивидуального сознания и свободы мысленного выбора. Подняться с колен перед великими мира сего, не признавать их идеологических конструкций как единственно законных и обязательных, жить согласно своим собственным и лично сотворенным идеалам — призывы Д. И. Дубровского, с которыми он в последнее десятилетие публично обращался к многочисленным слушателям.

Эта особого рода гуманистическая аргументация косвенно подкрепляет концепцию идеального Д. И. Дубровского, работает на нее и одобряется многими профессионалами-философами.

И тем не менее базовые понятия его теории — информация, переживание информации в «чистом виде», реализация идеального особым (пока неизвестным) мозговым нейродинамическим процессом — остаются крайне туманными и мало что объясняющими. Н. Винер, как известно, определял информацию как «не-материю» и «не-энергию», т. е. отрицательным способом. Иные ныне существующие дефиниции информации (мера неоднородности распределения вещества и энергии или, наоборот, мера упорядоченности различающихся вещей и процессов) тоже не добавляют ясности в вопрос о том, что же такое есть информация. Современная наука склонна оперировать не понятием информации (ибо оно остается мусорным ящиком, в который бросают, как пока ненужное, неотрефлексированные тексты), а понятием количества информации, не имеющим качественного характера. Поэтому невозможно осмысленно решить, относится ли информация «вообще» к разряду материальных феноменов или это, действительно, не вещество и не энергия. Следовательно, прав В. В. Орлов, оценивая утверждение Д. И. Дубровского об идеальном как субъективном переживании информации в «чистом виде» как бессодержательное и ни на шаг не продвигающее вперед в изучении онтологии идеального. Но ведь такое

же обвинение можно предъявить и к понятию снятия как виртуального бытия — ключевому понятию в гегелевской теории рефлексии, к которому, как к спасательному поясу, вынужден в конце-концов обратиться Д. И. Дубровский, чтобы хотя бы намекнуть о том, как он все-таки понимает природу информации. В конечном счете, гипотеза о существовании виртуальных состояний не может быть непосредственно доказана и проверена философскими средствами, ее прямое подтверждение или опровержение — задача естествознания. Ценность же философских понятий и гипотез (в том числе гипотезы снятия или гипотезы переживания информации в «чистом виде») оправдывается их мировоззренческими следствиями, соответствием или несоответствием прикладных выводов мироощущению современников.

В связи с последним утверждением концепция Д. И. Дубровского уязвима не столько со стороны применяемого в ней «информационного подхода», сколько как модель идеального (сознания) как театра внутри тюрьмы-мозга, в котором актеры-идеи осуждены на пожизненное заключение. Эта модель сформулирована И. Ньютоном в его «Оптике», подхвачена Р. Декартом и укоренилась с прочностью предрассудка в философии и науке. Остроумно критикуя ее, С. Тулмин пишет: «Мыслить? За нас это делает наш мозг, как говорят французы... С данной точки зрения, ум в самом деле обман проживать за закрытой дверью, а мы тогда похожи на заключенных, рождающихся, пребывающих и умирающих в одной и той же тюрьме... Проблема понимания (в этом случае) начинает походить на вопрос, волнующий пожизненно упрятого в одиночку узника: как же узнать, что происходит за стенами тюрьмы помимо того, что показывает установленный в камере телевизор?»<sup>14</sup>. Поскольку концепция идеального как сугубо субъективной реальности описывает человеческое сознание как безнадежно замкнутое в глубинах мозга и никогда не вырывающееся наружу из своей тюрьмы, постольку вытекающая из этой концепции трактовка человеческой свободы не отвечает мироощущению многих людей. Свобода оказывается иллюзией, эпифеноменом. Призыв Д. И. Дубровского к людям свободно творить собственные идеалы и не поддаваться внешнему идеологическому принуждению есть лишь успокаивающая пилюля Я-узнику, приносящая только минутное

облегчение, но не дающая ощущения действительной свободы.

Однако вернемся к понятию идеального. Исторически описанные выше открытия М. А. Лифшица, Э. В. Ильенкова и Д. И. Дубровского следовали в обратном порядке. Д. И. Дубровский искал идеальное «на стороне субъекта», противопоставляя идеальное как чисто субъективную реальность материальности практики и мира объектов. Э. В. Ильенков расширил понятие идеального, включив в него формы материально-практической социокультурной репрезентации и сосредоточившись на изучении идеального «на стороне практики». М. А. Лифшиц подошел к анализу проблемы с объектной стороны субъект-объектного отношения, еще более расширив понятие идеального. Тем самым материалистическому исследованию подверглись все реальные стороны отношения субъекта и объекта, и родовое свойство идеального — не содержать в себе ни грана вещества отражаемого предметом — так или иначе оказалось присущим всем сторонам данного отношения. Действительно, образ сознания невеществен; схема практики лишь моделирует объект, но не переносит вещество объекта в субъектный мир человека; совершенный предмет (эталон) воплощает в себе в концентрированном виде системные свойства целого класса вещей, но вовсе не вещество этого класса. Развитие дискуссии об идеальном в рамках советской философии наталкивает на мысль, что идеальное есть не просто либо субъективная реальность, либо схема практики, либо объектный эталон, но представляет собой **системное свойство всего отношения субъекта и объекта**. Такой вывод можно сделать, если придерживаться демократической «презумпции невиновности» авторов всех трех альтернатив, т. е. не считать только какого-то одного из них правым, а иных отлучать от науки. Но это как раз такой вывод, который сближает развивающийся материализм с гегелевской теорией идеального.

Серьезным подтверждением верности вскрытой нами логики дискуссии об идеальном является история развития психологической теории интериоризации. Ж. Пиаже доказал громадную роль объектного эталона (детской игрушки) в формировании операторной схемы мышления; школа Л. С. Выготского сосредоточила внимание на изучении этапов интериоризации схемы пред-

метного действия; школа Дж. Брунера оказалась оригинальной в выяснении механизмов вычленения целостного психического образа из системы интериоризованных операций. По существу здесь та же логика.

### **Синтетическая теория идеального**

Принципиальный синтез альтернативных концепций идеального, рассмотренных выше, можно произвести следующим образом. **Идеальное есть особый характерный для взаимодействия субъекта и объекта способ воспроизведения общих и целостных характеристик объективной реальности посредством репрезентантов этой реальности.** Оно не может быть сведено ни к телесности объектного эталона, ни к схеме действия с эталоном, ни к субъективному образу объективного мира. Как способ отражения (рефлексии в гегелевском смысле этого понятия) идеальное непременно предполагает взаимосвязь трех его «опорных пунктов», информационная связь между которыми осуществляется посредством: а) объектного эталона или его знака; б) сопряженной с эталоном схемы практического или умственного действия; в) субъективной способности человека с помощью мозга воспроизводить в сознании образ класса вещей, стоящего за эталоном. Как любое знаковое отношение непременно включает в себя три члена (значение, знак, интерпретатор), так и идеальное есть взаимосвязь трех компонентов и не должно сводиться к понятию сознания (интерпретации, экстраполяции знания об эталоне на более широкий класс вещей, интенциональности психического образа). Выходит, что идеальное не исключительно противоположно материальному; как способ отражения оно начинается с материальных репрезентантов и завершается нематериальным субъективным образом, не содержащим в себе ни грана вещества воспроизводимой с помощью репрезентантов реальности.

Вспомним, что Гегель начинал анализ феномена рефлексии с описания процесса положения какой-то части (репрезентанта) одной вещи в основание другой вещи, что предварялось материальным контактом этих двух вещей. Изменяющаяся внутри вещи А копия в (В), пришедшая из внешней для А реальности В, может быть



названа объектным эталоном или знаком инобытия. Правда, Гегель именует совершенством (эталон, идеалом) не всякую положенность (не всякое в (В), вторгающееся внутрь А), но лишь такую, которая концентрированно и истинно воспроизводит сущность и целостность инобытия В в отношении к А, т. е. напоминает характеристики демокритовского эйдоса. Это очень важно учесть, когда мы корректируем, например, концепцию идеального А. Ф. Лосева и М. А. Лифшица, в которой понятие идеального подменяется понятием «подлинного идеала». Вместе с тем, учитывая, во-первых, относительность всякого совершенства и, во-вторых, возможность ошибочного признания человеком какой-либо несущественной копии в (В) за истинный репрезентант объекта В, можно с этими оговорками именовать в (В) объектным эталоном или его знаком. Тогда в синтетическую теорию идеального можно включить результат обобщения суждений Гегеля, Демокрита, Лосева и Лифшица в следующей форме.

Если Гегель идеальным именует всякую положенность и снятость, то, в целях синтеза альтернатив логично отказаться от умножения сущностей и закрепить понятие идеального лишь за особым отношением человека и мира: а) идеальное есть положенное и снятое (виртуальное по способу своего бытия), но не всякое положенное и снятое суть идеальное: б) будучи специфическим взаимоотношением человека и мира, идеальное — репрезентативное (через объектный эталон или его знак) освоение мира человеком, осуществляющееся посредством обладания какой-либо частью этого мира. Объектный эталон на деле может не обладать полной, точной и достаточной репрезентативностью, однако, не всегда осознавая и зная это, человек склонен признавать его за таковой в условиях отсутствия иных средств для целостного воспроизведения чувственно недоступного в данный момент конкретного целого бытия. Следовательно, идеальное, взятое в аспекте его свойства положенности, характеризуется как единство чувственного (данность человеку части целого бытия) и сверхчувственного (освоение прямо недоступного целого через часть целого), а также реального (представитель объекта) и иллюзорного (часть объекта видится как истинный эталон целого объекта, вместо части видится целое). Сопровождающая идеальный процесс иллюзия может иметь конструктив-

ный и деструктивный характер, является формой существования истины и заблуждения, ответственна за творение человеческих идеалов во всех областях человеческой деятельности (обычной жизни, науке, искусстве, политике, идеологии). Начинаясь с материального контакта человека и объектного эталона (с вещественности, упругости и сопротивляемости внешнего мира усилиям человека-субъекта), идеальный процесс развивается в нематериальные феномены — в снятое, виртуальное бытие, в иллюзорное замещение эталона реально недоступным целым, в мир бесплотных идеалов.

Идеальное есть внутренняя сторона процесса взаимодействия субъекта и объекта, т. е. их взаимоотражение, рефлексия, оно не сводимо лишь к внедрению части внешнего мира (эйдоса, копии, репрезентанта) во внутренний мир человека. Учитывая утверждения Гегеля о взаимоотталкивании и взаимопритяжении «своего» и «своего иного», а также концепцию Э. В. Ильенкова об идеальном как социально нагруженной «схеме действия» субъекта с объектом, важно подчеркнуть взаимооборачиваемость копии и ее основания внутри кольца человеческой деятельности. Свойство активности попеременно переходит то к отражающему человеку, то к отражаемому содержанию, а в итоге они оба трансформируются в некоторое единое «третье», в эмерджент, творцом которого является идеальное как взаимное отражение субъекта и объекта. Вместе с тем в этом «третьем» (измененном человеке) слившиеся и растворенные друг в друге природное, социальное и индивидуально-личностное содержания продолжают сохранять свои различия, существуя теперь как снятые различия. Теория интериоризации освещает это обстоятельство указанием на свертывание и перевод схемы внешнего практического действия с материальным объектом во внутренний план — в схемы умственных действий индивида со знаками языка, замещающими внешние вещи и инструменты физического труда. Благодаря интериоризации схемы внешнего действия человек сохраняет способность различать в эмердженте «прошлое-свое» и «изменяющееся-свое-иное».

В этом аспекте «идеальное» характеризуется как признанное и представленное, описывается как единство сознания и самосознания. Различая внешним (материальным) и внутренним (нематериальным) способами

свою самость и положенное в нее «свое иное», человек напрягает волю и стремится вытеснить из себя во внешний мир слившееся с ним «свое иное», образ инобытия. Тогда его внутренний мир оказывается субъективно различным единством сознания (образа внешнего мира) и самосознания (образа внутреннего Я, самочувствия и самоопределения). Вместе с тем признание внешнего-иного и своего-иного как отличного от своего бытия содержания осуществляется не только благодаря актам сознания (в узком смысле этого понятия); признанность достигается также бессознательным и подсознательным путем, реализуется всеми духовными процессами внутри человека. Субъективно-волевое вытеснение «своего иного» за пределы самобытия и противопоставление субъективного образа объективного мира образу Я проходит разные фазы: а) формирование представления, б) экстраполяция представления на более широкую внешнюю предметную область, в) превращение представления в идеал и цель практического преобразования данной предметной области, г) удачная или неудачная попытка реализовать поставленную цель, подтвердить полноту репрезентации или отказаться от принятого идеала. Характер признанности и представленности как атрибутов любого конкретного идеального процесса обусловлен не только особенностями головного мозга индивида и уникальной духовностью личности, но и — в той или иной степени — социальным полем, в которое индивид погружен. Выбор объектного эталона и схемы действия с ним обусловлен индивидуальными и социальными факторами, зависят от освоенной человеком культуры взаимодействия с внешним миром и самим собой.

Таким образом, идеальное отражение, ориентированное на сверхчувственное постижение какого-то целого и актуально недоступного непосредственно рода или класса вещей (а также мира в целом), в то же время оказывается сверхчувственным познанием собственного Я, самопознанием постоянно исчезающей и призрачной самости. Являясь взаимоотражением объекта и субъекта, идеальное есть единство положенности, признанности и представленности. Благодаря этим свойствам идеальное всегда остается опосредованным эталонами, репрезентативным освоением мира; эти же свойства обуславливают постоянное изменение отношения человека к миру, т. е. смену репрезентации (эталонов, схем деятельности с

ними, меры экстраполяции, идеалов). Такие выводы можно сделать, синтезировав взгляды Гегеля, Ильенкова и Дубровского на природу идеального. Если Гегель акцентировал внимание на идеальное как на субстанцию бытия и раскрывал его как «процесс в сущности вообще», то Ильенков и Дубровский анализировали идеальное с гносеологической точки зрения, обогащая свой анализ фактами и концептами теории интериоризации и нейрофизиологии. Разумеется, результат теоретического синтеза их взглядов отличается от самих их взглядов, взятых порознь. Для Гегеля «идеальное» есть прежде всего способ бытия идеи, т. е. сущности вещи; в этом смысле идеальное — «объективно-реальный» процесс, независимый от существования общества, человека и человеческого сознания и представляющий собой спонтанную и скрытую за материальными оболочками вещей-качеств жизнь Абсолютной Идеи. По Ильенкову, «идеальное» — схема человеческой деятельности сама по себе, взятая со стороны ее социальной обусловленности. По Дубровскому, «идеальное» — субъективная реальность индивида, из содержания которой исключены все прочие процессы за исключением целостного образа внешнего мира, эпифеноменально соотношенного с самим внешним миром. Но, повторяем, в составе синтетической концепции взгляды всех этих авторов (а также Лосева и Лифшица), будучи трансформированы, перестают логически исключать друг друга как аспекты единой теоретической системы.

Философские понятия прежде всего определяются через противопоставление своим диалектическим противоположностям. В советской философской литературе было принято определять «идеальное» как антипод «материального», т. е. как нечто зависимое от человеческого сознания и не имеющее способности самостоятельно творить новые качества, вещи, тела. Логика отнесения идеального к области нематериального рядом наших авторов основывается, во-первых, на тезисе о существовании только метричного объективного пространства, образованного телами, а в этом пространстве «идеальному» места не находится, во-вторых, на дихотомии «материя — сознание». «Если материальное означает объективную реальность, — пишет Д. И. Дубровский, — то тогда идеальное должно обозначать субъективную реальность»<sup>15</sup>. Третьего, как говорится, не

дано: или — или. Но такая точка зрения нам не представляется убедительной, во-первых, потому, что существует еще и практика, в которой, согласно марксистским принципам, совпадают материальное и нематериальное (сознание), а также знаковая деятельность с присущим ей тождеством знака и значения; во-вторых, потому, что не ясно, на каком достаточном основании употребляются понятия идеального и сознания как эквиваленты. У Гегеля эти понятия различены: первое есть характеристика как объективного, так и субъективного духа, второе же — только субъективного духа. У К. Маркса прямо говорится об идеальном как материальном, пересаженном в голову, и т. д. Древней материалистической традицией является трактовка идеального как материального, входящего в субъективный мир человека и превращающегося в образ сознания. У Л. Фейербаха, который недиалектично позаимствовал у Гегеля «нематериальность идеального» и отбросил рассуждения об объективном «духе» идеального, действительно сложилась трактовка идеального как нематериального образа сознания. Но почему мы должны следовать в этом вопросе не за Гегелем и Марксом, а за метафизиком Фейербахом? Вопрос риторический.

Упомянутая выше дихотомия ложна по той простой причине, что термину «материальное» непосредственно противостоит термин «нематериальное», но вовсе не «идеальное», под которым мыслится взаимное отражение субъекта и объекта, единство материального и нематериального полюсов. Подлинной противоположностью «идеальному» (репрезентативному отражению) выступает «непосредственное отражение». Понятия непосредственного и опосредованного — теоретические абстракции, аналоги которых в чистом виде в самой действительности, вероятно, не существуют. Нет абсолютной непосредственности, равно как и абсолютной опосредованности; непосредственное и опосредованное, согласно диалектике, проявляются друг через друга. Тем не менее это полезные абстракции, для которых есть объективные основания. Возьмем простой пример. Пусть объектом прямого восприятия является кусок ткани какого-либо цвета, приделанный к древку. Если при этом мы чувственно воспринимаем только этот предмет и ничего сверх того, то такое отражение можно назвать относительно непосредственным отражением, значение которо-

го не сопряжено с понятием «государственный флаг». Это отражение непосредственно относительно иной ситуации, в которой посредством того же предмета (но теперь как флага) человек строит образ сверхчувственной для него реальности какого-либо государства. Во втором случае мы имеем дело именно с идеальным отражением: чувственно данный физический предмет начинает играть роль репрезентанта какой-то иной и в данный момент скрытой от нас реальности. При желании такого рода примеры можно умножать до бесконечности, находя их в области политики (посол страны как уникальная личность и как полномочный представитель своей страны), науки (график функции как просто рисунок сам по себе и как знак «потустороннего» физического процесса), религии (крест как отдельный предмет и как символ мучений Христа) и т. д.

Эти примеры помогают понять теоретический смысл противопоставления идеального отражения (через «идол») отражению непосредственному. Ясно, что без прямого восприятия репрезентанта (эталонного объекта) идеальное отражение невозможно, однако прямое восприятие фрагмента реальности или тела его знака — это лишь необходимая предпосылка идеального, но не идеальный образ как таковой. Благодаря другим звеньям идеального процесса — особым схемам действия с репрезентантом и операции экстраполяции знания о части на скрытое целое — идеальное приобретает свой второй полюс, а именно свойство сверхчувственности и нематериальности.

Взятый из французского языка термин «репрезентация» имеет в современной науке (прежде всего в социологии) достаточно однозначный смысл: им обозначают операцию восстановления целого по имеющейся в непосредственном распоряжении части этого целого. Определение идеального как «репрезентативного отражения» позволяет достаточно строго зафиксировать его категориальную специфику и отличить от «неидеального» (непосредственного) отражения мира человеком. Подчеркнем еще раз, что под идеальным отражением мы понимаем не зеркальную копию объекта в субъекте, а тот сложный процесс освоения и переживания мира, который освещен в теории рефлексии Гегеля.

Благодаря идеальному отражению человечество добывает большую часть знаний о мире и самом себе.

Рациональность человека прежде всего заключается, на наш взгляд, в его способности к репрезентации, благодаря которой единичное становится сигналом сущности (общего, закона), символом, идеей, а затем с помощью человеческого действия трансформируется так, что целенаправленно и явно начинает подчиняться сущности, отвечая потребности человека и вместе с тем развивая эту потребность. Можно дополнить список попыток определить специфическое отличие человека от животного, предложив дефиницию человека как существа, способного к систематической репрезентации одного предмета через другой, т. е. к идеальному отражению действительности. Именно репрезентация (прежде всего ориентация на совершенные образцы природы и использование их как заготовок для орудий труда и знаков) лежит в основании общественного производства и расширенного воспроизводства. В ней ключ к пониманию природы человеческого сознания и самосознания, универсальности человека и его космического предназначения подчинить первую природу эксплицированным законам, тем самым превращая ее во вторую природу. Главная предпосылка рациональности — эффективный выбор на практике или в теории максимально репрезентативного предмета: чем полнее репрезентант информирует об объективной сущности класса предметов, тем успешнее наша практическая и теоретическая деятельность по преобразованию материальной или материально-знаковой реальности. Не случайно рациональность человека метафорически связывают с его умением читать книгу природы и книгу Откровения. Словами книги природы выступают вещи-репрезентанты, а их значениями — законы природы и силы, стягивающие все части мироздания в единое целое. Словами же книги Откровения являются прежде всего иносказания и притчи о сокровенных сущностях мира и о Едином Творце. Функцию репрезентанта предмет или притча обретают в поле культуры, в социально-исторической деятельности людей, в отношениях людей друг с другом и, следовательно, в таком отношении эта функция имеет социально-историческое происхождение. Умение же соотносить предметы-репрезентанты и притчи с классами представляемых ими предметов и формировать образы мышления реализуется с помощью уникального субстрата — головного мозга человека, который в ходе социализации ин-

дивида приобретает асимметрию своих отражательных функций и обеспечивает чувственно-сверхчувственное освоение мира.

Благодаря единству материального и нематериального, чувственного и сверхчувственного своих полюсов «идеальное» растворено во всех звеньях кольца человеческой деятельности, участвуя в процессах распределения и опредмечивания, социализации и индивидуализации, отчуждения и освобождения человека. В силу отношений взаимной репрезентации субъекта и объекта, феномен идеального не следует локализовать только в пространстве головного мозга человека, отстаивая во что бы то ни стало формулу «мысль — функция мозга» человека. В этом плане мы не согласны, например, с утверждением А. А. Дукачева, будто мозг и только мозг, вовлеченный в социальный процесс, «становится тем материальным субстратом, который «призван» быть органом человеческой мысли, представлять и воплощать в себе духовные качества личности»<sup>16</sup>. Если вещи и социальные качества не репрезентируются друг в друге в процессе человеческой деятельности, то они не могут без этого быть представленными и в мозге. Будучи растворенным во всех моментах деятельности, идеальное способно творить новые материальные вещи и опредмечивать не только истинные, но и ложные идеи. Почему-то считается, что только истинные идеальные образы способны воплощаться в действительность, хотя этот тезис находится в явном противоречии со всем нашим социальным (в особенности советским) опытом. Мир техники, искусства и социальных отношений далеко не похож на предметы природы и их естественные взаимосвязи, часто противоречит миру природы, но тем не менее ширится и развивается. Удивительно, насколько упрямо и надолго различные иллюзии и утопии материализуются в форме искусственных вещей, организаций и проявленных социальных процессов!

Идеальное, следовательно, не эпифеномен, а мощная творящая сила, о которой можно судить по ее материальным новообразованиям, по продуктам превращения идеального в реальное. Диалектика идеального такова, что, начинаясь с прямого восприятия эталонного объекта, идеальное восходит к сверхчувственному освоению стоящей за этим объектом более широкой и сокровенной реальности, а затем может завершиться новой непосред-



ственной чувственностью — восприятием, например, искусственно созданного предмета, в котором воплощена предположенная умозрительно или истинно познанная сущность прежде скрытой реальности. Иными словами, идеальное постижение сущностей внешнего мира — предпосылка для последующего прямого восприятия таких искусственных или естественных вещей, сквозь которые сущности просвечивают явно и концентрированно. Множество примеров тому дает творчество в области науки, техники и искусства. Так, например, познавая сущность наследственности, Уотсон и Крик репрезентировали молекулу ДНК в виде системы подвешенных к потолку на нитках кружочков из картона и жести, окрашенных в разные цвета. Эти кружочки были знаками различных химических элементов. Закручивая нити то так, то иначе, ученые в конце концов построили трехспиральную модель ДНК, структура которой предположительно символизировала сущность и строение реальной молекулы ДНК. Благодаря такому идеальному конструированию возникли предпосылки для фотографирования с помощью электронного микроскопа некоторых реальных длинных молекул ДНК. Полученная фотография подтвердила истинность модели Уотсона и Крика, ее хорошую репрезентативность. Ранее не наблюдаемая непосредственно субстратная сущность ДНК стала непосредственно просвечивать и постигаться через особый технический предмет. Когда говорят, что техника — это раскрытая книга сущностей природы, то это утверждение может иметь и буквальный смысл: идеальное, реализуясь, позволяет творить совершенную телесность, сквозь которую четко просматривается тот или иной уровень (порядок) ее сущности. Идеальное отражение — способ умозрительного, а затем и относительно внешнего созерцания сущности, тотальности, всеобщности и закона.

Эталонный объект, схема действия с ним субъекта и экстраполяция знания об эталоне на сверхчувственную реальность — это, как уже сказано, основные составляющие всякого идеального процесса. Спецификация каждой составляющей позволяет группировать и классифицировать реальное многообразие видов и форм репрезентативного отражения, выделять его уровни. Это самостоятельная и теоретически несложная задача, поэтому не будем ею заниматься. Отметим лишь, что

любой фрагмент бытия способен приобрести по мере вовлечения его в человеческую деятельность двойное бытие, ибо он, во-первых, остается элементом независимой от человека реальности «в себе» (вещью, свойством, отношением), во-вторых, начинает функционировать как знак, как репрезентант (заместитель, выразитель, модель) какой-нибудь иной реальности, т. е. становится значащей для человека формой. Знаки языка бесконечно разнообразны, и каждый из них в потенции способен репрезентировать какую-либо идеально извлекаемую человеком сущность того или иного порядка. Вместе с тем знаки можно подразделить на слова и иконические знаки, соответственно оперирование этими знаками (как на практике, так и в процессе умственной деятельности) есть не что иное как вербально-логическое и синтетическое (визуальное, аудиальное и т. д.) мышление, представляющие собой разные уровни протекания идеального процесса. Каждая форма общественного духа — религия, искусство, наука, философия и др. — характеризуется особенностями ее эталонных объектов, языка, методов и границ распространения специального знания, поэтому типология идеального прежде всего сопряжена с типологией основных форм человеческого духа.

Дефиниция идеального строится на основе понятий субъекта и объекта: идеальное — взаимное отражение субъекта и объекта. Когда же эти понятия по тем или иным причинам подменяются понятиями человека и мира, то дефиниция перестает быть строгой. Далекое не всегда человек — субъект, т. е. активная целеполагающая сторона какого-либо взаимодействия. Нередко человек превращается в страдающее от своего или чужого целеполагания существо, перестающее разумно удовлетворять свои потребности. Правда, и в этом случае он находится в отношении взаимоотражения с окружающим миром и другими людьми — но уже как объект, как положенная реальность, — стремится освоить или иллюзорно компенсировать собственные или предметные отчужденные формы существования. Так или иначе — в форме субъекта или объекта — человек вовлечен в идеальный процесс, имеет дело с идеями и идеалами. Характер же этой вовлеченности может быть теоретически определен, когда достаточно строго фиксируется конкретное отношение субъективности-объективности: если человек А — субъект, то В (другой человек или

вещь) — его объект; если социальная группа А — субъект, то В (подчиненная ей социальная группа или преобразуемый фрагмент природы) — ее объект; если самосознание А — субъект, то В (образ сознания, знакомый комплекс) — его объект; если все человечество как целое — субъект, то изменяемый им мир — объект. При смене полюсов активности и силы полагания картина становится зеркально-обратной, меняется направленность взаимоотражения субъекта и объекта, но само взаимоотражение (идеальное) продолжается. Знание иерархии субъект-объектного отношения способствует конкретизации теории идеального. Распространившемуся в нашей литературе представлению о неких «субъект-субъектных отношениях» в концепции идеального места не находится в силу полной бессмысленности такой терминологии, неотрефлексированного отождествления понятий «человек» и «субъект».

Выше отмечалось, что одним из основных критериев рациональности человека является его способность к репрезентативному отражению. Вместе с тем при всей значимости рационального начала в идеальном процессе и идеалообразовании это начало не следует абсолютизировать. Из гегелевской теории рефлексии как основания особой концепции идеального вытекают чрезвычайно важные выводы относительно непредсказуемости конкретного нового качества и иррациональных эффектов взаимодействия человека и мира. Хотя Гегеля обычно именуют рационалистом (что неточно), именно из его философской системы впоследствии выросли не только абсолютный идеализм рационалистического оттенка, но и разные виды философского иррационализма. Синтетическая концепция идеального должна учесть иррациональный аспект взаимоотражения субъекта и объекта.

Мы резюмировали теорию рефлексии Гегеля в модели сливающихся и растворяющихся друг в друге синего и желтого цветов, говоря, что взаимоотражение «своего» и «своего иного» ведет к неожиданному «зеленому эффекту». Пусть в этой модели синий цвет будет означать природный субстрат, а желтый — направленное на объект природы сильное человеческое действие. Эту же модель можно использовать для случая, когда сложившиеся социальные институты («синее») подвергаются коренному преобразованию со стороны тех или

иных социальных групп («желтое»). Если активное воздействие «желтого» на «синее» достаточно объемно и энергично, может возникнуть «зеленый эффект», ожидаемый или неожиданный для человека. Подчас «зеленый эффект» оказывается прямо противоположным по своему качеству ранее поставленным рациональным человеческим целям, т. е. выступает как иррациональный эффект человеческой практики. Он столь же объективен, как материальная сторона природы, и неверно выводить его из особенностей человеческого сознания (например, из «незнания»). То, что обычно относят к иррациональным феноменам — необъяснимость, непредвиденность, неосознанность и т. п., — суть следствия более фундаментальной иррациональности как момента материального взаимодействия, практики.

Ясно, что иррациональный компонент практики и взаимного отражения субъекта и объекта (идеального) не есть просто социальное качество, ибо он фактически воплощает диалектическое тождество двух разных начал — первоприродного и социального. Этот компонент сверхприроден и сверхсоциален, представляет собой фрагмент возникающей второй природы — в данном случае это овеществленно искаженный продукт человеческого знания и действия. Нередко он начинает выполнять функцию порабощения человека, как бы проявляя свою собственную, направленную против человеческих целей упрямую «волю». Именно обобщением подобных сопровождающих всю историю трудовой деятельности человека случаев является изречение: «Благими намерениями человека вымощена ему дорога в ад».

Характерными примерами «зеленого эффекта» с иррационально-отчужденной окраской могут служить экологический кризис, трагедия в Чернобыле, феномен термидора в социальных революциях. Но и в судьбе каждого человека — в прошлом, настоящем, будущем — случается «зеленый эффект», существенно определяющий его судьбу, идеи, идеалы, динамику протекания идеального процесса в индивиде. Иногда же «зеленый эффект» — благо, на него полагались алхимики, авантюристы, искатели приключений, изобретатели, все те, кто уповает на «случай» и «чудо» и не обманываются в своих ожиданиях. Тогда иррациональный эффект взаимодействия не подпадает под разряд явлений отчуждения, а, напротив, оборачивается укреплением самобытия.

Из сказанного следует, что теоретически неверно брать понятия взаимодействия, практики и идеального лишь со знаком «плюс». Практика (индивидуальная, общественная) служит источником не только истинного познания и рациональности человека, но также и источником иллюзий, заблуждений, отчуждения и иррациональных эффектов. Иррациональное, как и рациональное, суть объективный момент (компонент, сторона, аспект) общественно-исторической и индивидуальной практики, оказывающий свое воздействие на материальный и нематериальный полюса идеального процесса. Снимая в себе человеческое и природное, социальное и индивидуальное, взаимоотражение субъекта и объекта (идеальное) становится единством рационального и иррационального. Что именно доминирует в данном конкретном идеальном отражении — рациональный или иррациональный момент, — позволяет определить только ретроспективный предметный анализ.

Поэтому не следует сводить понятие идеального лишь к отношению представленности субъекта в объекте. Подобную редукцию допускает, например, Э. Г. Классен, который утверждает, что: а) идеальное — социальное содержание материального, б) сознание выражает только то, что уже есть в вещах, в) в вещах ничего сверхчувственного нет, если люди практически или теоретически его не признают<sup>17</sup>. Эти взгляды во многом навеяны концепцией идеального Э. В. Ильенкова, в которой идеальное трактуется лишь как социально обусловленная и признанная человеческим сознанием схема (форма) деятельности. Однако, согласно синтетической концепции, важно видеть в идеальном также и эталонно-предметную представленность в социальном (нечеловеческое в человеческом), не сводить сознательную экстраполяцию эталонного знания к содержанию вещей (сознание обладает творческим потенциалом), признавать за объективными явлениями скрытый — сверхчувственный — и независимый от сознания людей процесс сущности. Взаимоположение природного и социального содержаний — существенный признак идеального. Идеальный образ как эмерджент («зеленый эффект») снимает в себе прошлые содержания «своего» и «своего иного», а сознание далеко не всегда способно различить в этом образе-эмердженте, растворе субъективного и объективного, что идет от субъекта, а что —

от объекта. Образ проецируется сознанием на внешний мир, и вещам приписывается далеко не их собственное содержание. Гегелевское положение о виртуальности (нечеткости, сверхчувственности) сущности вещей и процессов рефлексии косвенно подтверждается современными исследованиями способов существования системных свойств (квантово-механических, информационных, социальных, функционально-отражательных), поэтому фактологические основания для материалистических и позитивистских убеждений в ирреальности «объективно-сверхчувственного» становятся все более шаткими. Наконец, свойство признанности как атрибут идеального процесса не следует выводить только из деятельности человеческого сознания.

Последнее требует пояснения. Понятие сознания — один из моментов понятия человеческого духа. Признание «иного бытия» и «своего иного» лишь актуализируется в актах сознания, но не сводится к ним. Понятию духовного не повезло, долгие годы оно фактически не употреблялось советскими философами, но ныне интерес к нему восстанавливается. Взаимное отражение внутренних противоположностей «своего» и «своего иного», порождающие качественное изменение вещи и новую телесность, Гегель называл объективным духом. Аналогичные процессы внутри действующего человека немецкий философ именовал субъективным духом. Субъективный дух охватывает все смутные и явные человеческие переживания и не покрывается понятием сознания. Любые из этих переживаний тесно связаны с различением человеком «своего» (свойств) и инаковостей. Духовное в человеке — сущностный процесс взаимовысвечивания таких его внутренних сфер, как «сознательное», «подсознательное», «бессознательное». В итоге противоречивого взаимоотражения содержания этих сфер рождается тотальное качество духовности, не сводимое ни к качеству каждой из них, ни к просто сумме их качеств и консолидирующееся через многочисленные взаимооборачивания и конфликты в целостный поток внутреннего «Я».

Духовное объемлет собой все феномены внутренней жизни человека и как субъекта, и как страдательного существа, предстает как гармония или дисгармония бессознательных установок, подсознательных веры и совести, осознанного знания. Бездуховных людей нет,

каждый духовен по-своему, а полноценная духовная жизнь предполагает зрелость и взаимосогласованность установок, веры, совести и знания как компонентов человеческого духа<sup>18</sup>.

На выбор и признание (коллективное или индивидуальное) репрезентанта сверхчувственной реальности оказывают влияние установки, вера и совесть субъекта, а не только наличное знание. То же самое справедливо в отношении схемы действия с эталоном сущности (целостности) и характера экстраполяции информации об эталоне на иные предметные области. Таким образом, понятие идеального, в котором мыслятся признаки положенности, признанности и представленности, описывает всю тотальность духовной жизни человека, а не только деятельность сознания и самосознания. Взаимотражение субъекта и объекта (идеальное) включает в себя сознательное, подсознательное и бессознательные акты, и развитие синтетической теории идеального предполагает более углубленный анализ взаимосвязи компонентов индивидуального и общественного духа.

Постепенно строя и излагая синтетическую концепцию идеального и выводя из нее сумму следствий, мы не увлекаемся развернутой критикой самих синтезируемых теоретических альтернатив. Скажем лишь, что в отечественной философии большая часть подобной работы уже проделана (правда, с односторонних позиций) самими авторами материалистических альтернатив и их сторонниками в ходе взаимной критики. Так, И. С. Нарский отчетливо показал, почему не следует отождествлять идеальное и идеал в форме совершенного предмета (М. А. Лифшиц), идеальное и схему практики (Э. В. Ильенков), но вместе с тем он не извлекает из критикуемых концепций подлинных «рациональных зерен» и отождествляет идеальное с субъективным переживанием<sup>19</sup>. С другой стороны, Э. В. Ильенков и М. А. Лифшиц подвергают справедливой критике попытку отождествить идеальное с субъективной реальностью (В. С. Барулин, Н. И. Губанов, Д. И. Дубровский, А. М. Коршунов, Т. П. Малькова, И. С. Нарский, В. В. Орлов, А. Г. Спиркин и др.).

Являясь альтернативами, концепции Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица исключают друг друга в своих конечных выводах: а) идеальное есть исключительно субъективное переживание; б) иде-

альное начинается как материальная схема действия и завершается как образ сознания; в) идеальное в своем исходном пункте не зависит ни от практики человека, ни от человеческого сознания. И тем не менее эти концепции, имея полные права на существование в науке как этапы движения проблемы идеального, так или иначе воспроизводят лишь различные аспекты идеального отражения. Ныне задача заключается в более детальном увязывании этих аспектов между собой, в сведении существующих альтернатив к описанию их реальных предметных областей и ограничении их претензий на универсальность.

Одним из важных направлений совершенствования синтетической теории идеального является анализ диалектики изобразительного и выразительного моментов идеального образа. Изображение и выражение — две стороны взаимоотражения субъекта и объекта. В зависимости от того, какая сущность (целостность) подлжит идеальному воплощению — природного объекта или духовной реальности личности, — на первый план выступает либо изобразительная (имитационная), либо выразительная (экспрессионная) тенденции. Вместе с тем они всегда неразрывны и проявляются друг через друга. Термин «имитация» здесь используется в значении: воплощение идеальных образов в формах, аналогичных непосредственно воспринимаемым формам материальной действительности, которые существуют сами по себе и независимо от человеческого сознания. В этом смысле имитировать можно не только поверхностные слои внешнего мира, но и его открывающиеся глубины (например, прежде неизвестный субстрат). Термином «экспрессионный» мы обозначаем выразительную сторону процесса взаимоотражения субъекта и объекта в значении: способность знаковой формы репрезентировать такую реальность, которая в имитационном отношении не похожа непосредственно на саму знаковую форму и находится в ином пространственном измерении.

Мультипликационные фильмы или басни — яркие образцы механизма идеального отражения: различные человеческие характеры имитируются изображениями волка, зайца, лисы, медведя и т. д. Причем персонажи имеют физическое сходство с внешностью людей, скажем, с внешностью актеров, озвучивающих мультфильм. Иллюзия изобразительного сходства персонажа и чело-



веческой внешности позволяет персонифицировать каккую-либо сверхчувственную черту человеческой личности, выявить ее, превратить во внешне наблюдаемую физическую реальность. Здесь имитация основывается на хорошем знании повадок животных, на идеализации зоологических существенных свойств. В данном примере мы сталкиваемся с такой разновидностью идеального, которую Гегель обозначал *Ideale* и характеризовал как совершенство, красоту, художественный образ. Этот образ возникает как взаимомиметика и взаимовыражение одновременно, как слияние двух различных персонифицированных сущностей — социальной и биологической — в одно новое качество. Очеловечивание природы в то же время — это опредмечивание (объестествление) человеческого, взаимооборачивание имитационной и экспрессионной тенденций.

Эталонный объект как момент идеального отражения может быть действительно совершенным и истинно репрезентативным, но может быть также ошибочно признан субъектом за таковой. Подлинно совершенная вещь обладает потенциальной выразительностью потому, что в ней как бы сконцентрированы родовые признаки, а отдельность ее бытия оказывается во многом тождественной общим свойствам классов природных явлений. В такой вещи, как в зеркале, отражается единство разнообразных, не похожих друг на друга предметов, она с особой силой воплощает в себе единство материального мира, выступает знаком множества других предметов. В принципе эта вещь может представлять субъекту не только родственные ее материальному субстрату вещи, но и широкую предметную область. Природное свойство изобразительности, присущее совершенной вещи, суть предпосылка, например, художественной изобразительности, а свойство совершенной вещи репрезентировать человеку внешне не похожие на нее реальности — основа художественной выразительности. В идеальном образе как эмердженте сливаются воедино, с одной стороны, «картинность» внешнего репрезентанта (как отдельной материальной вещи) и продукты воображения индивида, а с другой — объективная экспрессионность знака и субъективная, обозначающая способность человека. Следовательно, интегральные свойства имитационности и экспрессионности идеального образа не редуцируются к соответствующим свойствам ни объекта,

ни субъекта. Диалектика изобразительности и выразительности как моментов всякого идеального отражения имеет специфические особенности в каждой области человеческой деятельности, но по преимуществу перспективно ее исследование применительно к эстетическому, научному и техническому отношениям человека к действительности.

С точки зрения синтетической теории идеального поновому должна быть поставлена проблема истины. Классическое определение истины Аристотелем гласит: истина есть соответствие знания действительности. В зависимости от того, как трактуются понятия соответствия (имитация? экспрессия?), знания (образ «вообще»? единство чувства и разума? копия или особый сплав «своего» и «своего иного»?) и действительности (мир вещей, мир явлений, единство сущности и явления?) возникает многообразие концепций истины. Стагиритово определение истины преобразуется Гегелем в особую дефиницию онтологического звучания: роль «знания» выполняет «идея» (сущность вещи), материализующаяся в форме одной из своих сущностных тенденций (проектов) в новую телесность. Отсюда, дефиниция истины должна быть обратной классической: истина есть соответствие вещи породившей ее «идее» (идеальному проекту). Вероятно, обе дефиниции — классическая и гегельянская — должны быть учтены в синтетической концепции идеального, поскольку идеальное, с одной стороны, есть репрезентативное воспроизведение реальностей, которые либо в данный момент времени не могут быть чувственно даны субъекту, либо принципиально сверхчувственны (сущности вещей), а с другой — творящая субстанция, способная порождать особый искусственный материальный мир и опредмечивать не только реалистические, но и утопические проекты.

С гносеологической точки зрения, новизна выводов синтетической теории идеального заключается в следующем. Когда традиционно не различают репрезентативное и непосредственное отражение мира человеком и в равной степени применяют для их гносеологической характеристики понятие истины, то исчезает острота проблемы истины. Ясно, что вопрос о соответствии непосредственного чувственного восприятия самому воспринимаемому явлению принципиально отличается от вопроса о соответствии знания, полученного путем экстра-

поляции информации о чувственно воспринимаемом эталонном объекте на сверхчувственную предметную область, этой области, каковой могут быть как временно недоступные явления, так и принципиально недоступные сущности. Если объектом выступает прямо воспринимаемое явление, а знание о нем выражено предложением («Снег идет»), то вопрос о соответствии такого знания такому объекту философски тривиален, хотя для психофизиолога представляет собой сложнейшую проблему достоверности ощущения и восприятия.

Когда автор семантической концепции истины А. Тарский пытался справиться с проблемой истины, он ограничивался ссылками на элементарные примеры типа: предложение «снег идет» истинно тогда и только тогда, когда снег действительно идет. Фактически же он вел речь о чувственной достоверности и снимал, причем весьма легковесно, реальную проблему.

Проблема истины как действительная философская проблема возникает, когда задаются вопросом о соответствии продуктов репрезентативного отражения той сверхчувственной реальности, на которую эти продукты экстраполируются, но которая онтологически может быть описана следующими утверждениями: а) коррелят идеального образа существует независимо от наличия носителя этого образа; б) эталонный объект как основа репрезентации причинно или условно-функционально связан с предметной областью, на которую проецируется идеальный образ; в) область экстраполяции идеального образа временно или принципиально недоступна напрямую чувственному восприятию.

При такой постановке проблемы основная трудность заключается в том, чтобы установить, насколько полно и точно эталонный объект, данный чувственно и достоверно воспринимаемый, воспроизводит единство сущности и явления сверхчувственной предметной области? Насколько правильна избранная схема действия с эталонным объектом (путь к истине)? Какова реальная мера экстраполируемости результатов оперирования с репрезентантом на иную пространственно-временную реальность? По сути дела тут проблема истины распадается на три взаимосвязанных аспекта (помимо проблемы достоверности, когда спрашивают о соответствии прямого восприятия эталона содержанию самого эталона): а) истинности репрезентации, б) методической

и логической правильности, в) фальсифицируемости признаваемых субъектом границ экстраполяции. Не случайно говорят, что путь к истине не менее важен, чем сама истина.

Задача философов — не столько решать, сколько по-новому ставить или уточнять проблемы. По-новому сформулированная в рамках синтетической теории идеального гносеологическая постановка проблемы истины позволяет не только продвинуть саму эту проблему, но и наметить контуры отсутствующей пока в нашей литературе теории заблуждения и иллюзиологии.

Вероятно, углубленный анализ адекватности репрезентации позволит более конкретно раскрыть, например, природу фетишизма, ложности всякой идеологии, мнимости всеобщих идеалов материальной жизни. Фетиш — предмет, сопровождающий некоторое время успешные действия людей с определенным кругом явлений. Постепенно он начинает выполнять функцию репрезентанта сущности класса вещей или процессов, наделяться сверхъестественными свойствами, коль скоро изучение его чувственных свойств не дает никакого намека на его реальную связь с преобразуемым кругом вещей. Становление фетиша детерминировано, с одной стороны, относительной успешностью практики, как будто подтверждающей верность выбора фетиша в качестве репрезентанта сущности (отсюда очень устойчивая психологическая и познавательная уверенность в реальности сверхъестественных свойств), а с другой стороны — реальным недостатком знаний и средств практической проверки истинности репрезентации. Конечно, для объяснения природы фетиша необходимо знать еще и социальные основания, коренящиеся в глубинных потребностях и коммуникациях людей.

Вот простой пример. Известный вратарь неизменно выступал на международных футбольных матчах в одной и той же потрепанной кепке. Его упрашивали сменить ее на новую, но он упрямо отказывался, ссылаясь на то, что именно в ней чувствует себя уверенно и непобедимо. Иными словами, эта кепка стала для вратаря символом успеха, спортивным фетишем. Однажды, поддавшись уговорам, он выступил на соревнованиях в новой кепке... и проиграл матч, пропустив голы, которые раньше брал с легкостью. Вероятно, во время матча его отвлекала от игры мысль о новой кепке и он был

невнимателен. Как бы то ни было, практическая проверка идеи о сверхъестественных свойствах старой кепки подтвердила «истинность» этой идеи, вратарь утвердился в ее справедливости и снова стал выступать в матчах в той же старой кепке. Возможно, идея была на самом деле ложной, но на практике она оборачивалась благом для верующего в нее человека, способствовала реализации сущностных сил спортсмена. Обобщение многочисленных примеров такого рода, взятых из обычной жизни, науки, техники, искусства и т. д., позволяет заключить, что практика (краткосрочная или долговременная) есть не только источник знания и критерий истины, но и демиург заблуждений, иллюзий, оправдание лжи.

Не случайно философия прагматизма отказалась от идеи о практике как абсолютном и объективном критерии истины и отождествила «истину» со свойством любой идеи, которая придает практике конструктивный характер, приносит успех и жизненную пользу. Развенчивая претензии марксистов на обладание абсолютным критерием истины — критерием практики, философы-прагматисты вернули философскую мысль к вечной проблеме истины, отказавшись, правда, от гносеологической ее постановки в пользу вопроса об эффективности человеческой идеи, творящей вторую природу. Приведенная нами выше в гносеологической формулировке проблема истины и заблуждения не может быть снята указанием на отсутствие абсолютного критерия истины и заблуждения и требует дальнейшего исследования.

Вместе с тем важно ввести в философский оборот экзистенциальную и креатологическую (креатология — теория творчества) формулировки проблемы истины. Если традиционная гносеология интересовалась истиной как содержанием знания, независимым от обладающего этим знанием человека, то экзистенциальная постановка проблемы истины сопряжена с анализом процессов освоения мира и оправданием эмерджентного содержания идеального образа. Как уже обсуждалось, идеальный образ — результат взаиморастворения «своего» и «своего иного» во внутреннем мире человека, благодаря чему человек вписывается в окружающий ареал обитания и осваивает его, изменяя при этом себя и свое окружение. Критерием оправданности идей и идеалов человека становится не абстрактный критерий истины (и не сама истина как независимое от субъекта его знание об объек-

тивной действительности), а полнота освоения жизненного пространства и степень удовлетворенности этим освоением. С экзистенциальной точки зрения, в идеальных образах, отображающих не только мир сам по себе, но и человеческое мироотношение, не следует с упорством наивного материалиста искать только «гносеологическую» истину. Нужно различать такие понятия, как «истина», общечеловеческое в мироотношении» и «жизненная правда», тесно связанные друг с другом.

Предстоит также учитывать разделение в духовных процессах двух снятых в идеальном образе как эмердженте содержаний, одно из которых называется сознанием, а второе — самосознанием. Самосознание не способно в полной мере различить, что в эмердженте было исключительно «своим», а что было положено в нем извне, из иного бытия. По крайней мере это требует огромных экзистенциальных усилий и долгой медитации. В свою очередь, сознание, интенционально сопряженное со сверхчувственным объектом идеального отражения, субъективно выталкивает за границу внутреннего мира человека копию объекта, уже измененную в процессе рефлексии и включающую в себя так или иначе содержание самости субъекта. Тогда понятно, что в содержание образа самосознания входит некоторая часть «своего иного», а в содержание образа сознания — «своего». Причем в последнем случае эта добавка «своего» не столь уж безобидна, коль скоро выносящийся через целеполагание во внешний мир идеальный образ сознания опредмечивается в вещи и материальные процессы искусственной природы, существенно отличающиеся от вещей и процессов первозданной природы. Традиционное понятие истины не охватывает феномены образов сознания и самосознания во всей их полноте. Можно ли переживание освоенности мира оценивать как истинное или ложное? Применим ли предикат истинности к образам самосознания и что вообще из себя представляют образы самосознания — какова в них пропорция «картинности (имитации) и выразительности»?

На все эти вопросы нет ясных и определенных ответов, но, с точки зрения синтетической теории идеального, они должны быть поставлены. В общем виде, как нам представляется, «экзистенциальная истина» может быть обозначена русским словом «правда». Понятие жизненной правды сопряжено не столько с обозначением

объективного содержания природных, социальных и психических процессов (хотя и предполагает частичное воспроизведение такого содержания в снятом виде), сколько с обозначением уникальности личностного экзистенциального переживания освоения мира, гармонии индивидуального мироотношения. Для различения инвариантной для всех народов истины и личностного мироотношения («жизненной правды»), действительно, в русском языке существуют два термина — «истина» и «правда». Сколько людей, столько, вообще говоря, и жизненных правд. Столкновение взаимоисключающих жизненных правд может быть трагичным.

Жизненная правда — сплав снятого объективного (это роднит ее с «гносеологической» истиной) и экзистенциального, личностного в мироотношении (это отличает ее от истины). Когда человек мучительно пытается разрешить внутренний конфликт своего актуального мироотношения, вступить в следующую фазу индивидуальной эволюции, перейти к новым смысложизненным ориентирам, то он ищет свою новую правду. Найдя ее, он субъективно принимает ее за верную для всех людей истину и поэтому подчас негодует, почему многие не разделяют его жизненной позиции. Конфликт жизненных правд неизбежен, естественноисторически и функционально закономерен, коренится в человеческой вере. Отсюда и тесная связь «правдивости» и «верности», когда, например, говорят: «Он верен своей правде». Верно — значит, соответствует вере; правильно — соответствует правилам; правда — соответствие освоенному миру.

Критерием сравнения и оценки многообразных жизненных правд является типическая жизненная правда, основанием для выделения которой служат общечеловеческие моменты мироотношения. Каждый человек в течение жизни восходит от одной фазы своего естественного развития к другой, третьей и т. д. Каждая фаза характеризуется специфическими экзистенциальными противоречиями: открытость и закрытость окружающим людям, любовь к новому и боязнь его, удовлетворенность и неудовлетворенность своей половой принадлежностью, приятие и неприятие авторитета, умение и неспособность ставить себе реалистические цели и т. д. В своем единстве эти восходящие фазы составляют вертикальный срез общечеловеческого мироотношения, а полнота и точность изображения и выражения данного среза мыш-

лением оценивается как типическая правда. Общество — это люди разных возрастов и поколений, в нем одновременно сосуществуют индивидуальные мироотношения всех типов, очень различные по содержанию своих противоречий. Это горизонтальный срез общечеловеческого мироотношения, и умение отобразить характерные конфликты поколений тоже есть открытие типической правды жизни. Наконец, сквозь все естественноисторические фазы эволюции мироотношения индивида, проявляется некоторое инвариантное содержание: противоречие человека с самим собой и окружающим миром, временное разрешение этого противоречия в форме того или иного идеала и гармонизация мироотношения, новая неудовлетворенность своим бытием и т. д. Идеальное отражение названного инварианта в адекватной форме — особый тип жизненной правды. Такова экзистенциальная формулировка проблемы истины в синтетической концепции идеального.

Наконец, креатологическая дефиниция истины предполагает учет гегельянских и прагматистских аргументов и основывается на признании творческого характера идеального отражения. Материализуя свои идеи и идеалы, человек создает принципиально новую действительность, далеко не совпадающую с миром дикой природы и постоянно входящую с последней в острые конфликты. Все, что человек как субъект обращает в объект собственной деятельности, в конечном счете изменяет форму и содержание своего бытия и превращается в другой мир — мир человека. Субстанцией этого нового мира выступает живая деятельность, расширенное воспроизводство и реализация идей и идеалов. Там, где такая деятельность прекращается, вторая природа спонтанно реорганизуется в природу первозданную, функционирующую на иных принципах. Разумеется, между дикой природой и миром человека есть не только различие, но и общность, иначе они бы не смогли сосуществовать и взаимодействовать; и там и там действуют физические, химические и биологические законы, хотя и в специфическом проявлении. Но законы высшей формы движения — законы ноосферы — главные факторы тотальности общества и всей социальной предметности.

И. Кант в ясной форме сформулировал непреодолимую в рамках натуралистической гносеологии трудность: чтобы познавать, надо действовать, но действие из-



меняет познаваемое; в итоге человек познает не то, что первоначально существовало, а то, что воссоздано им по схемам его понятий и творческого воображения. Отождествив в исходных основаниях деятельность Абсолютной Идеи и творческую способность человеческого идеального отражения, Гегель заключил, что там, где возникает субъект-объектное отношение и взаимное отражение субъекта и объекта (идеальное), истина превращается в измерение творчества — в меру соответствия материализованной идеи (сущности) своему предшествующему идеальному (виртуальному) проекту. В отношении второй природы, мира человека этот вывод весьма правдоподобен. Когда, например, у рабочего или строителя принимают готовую деталь или выстроенный дом, то эта продукция оценивается по ее соответствию с утвержденными ранее (признанными) чертежами и проектами, т. е. по совпадению реального с идеальным. При этом не столь уж важно, насколько сам идеальный проект согласуется с законами первозаданной природы («реалистичен» ли именно такой вырез платя, тип мебели, фасад дома и т. п. или он противен природе). Важно, что похожая в большей или меньшей степени на проект искусственная вещь обретает самостоятельное бытие, удовлетворяет материальные потребности людей, служит саморазвитию социума. Ч. Пирс и У. Джемс усилили креатологическую доктрину истины, обращая внимание на громадную роль воли и веры людей в процессе реализации идеальных побуждений и подчеркивая, что истина — это оценка работоспособности идей и их практических последствий. Чем сильнее наша воля и вера в реализацию полезной идеи, тем вероятнее ее телесное воплощение, но в некоторой степени искаженное, неполное, далеко не всегда совершенное.

Креатологическая концепция истинности идеального отражения, развитая в трудах Гегеля, Пирса и Джемса, претендует на всеобщность и выглядит как альтернатива классическому учению об истине. Но, несомненно, ее объяснительные границы не беспредельны и, скорее всего, она превратится в один из аспектов расширенного понятия истины. Потребность философии в таком аспекте теории истины велика, как бы ему ни противились сторонники натуралистического материализма. Усилим остроту креатологического аспекта понятия истины анализом следующего любопытного примера.

Допустим, что мы смотрим на облака и воображаем, что наблюдаем бесчисленное количество сменяющих друг друга картин. Сами по себе точки, линии и объемы, видимые в облаках, совершенно бессмысленны, ничего не обозначают. Они есть просто некоторые события. Но стоит только нам идеально упорядочить данные события в соответствии со своим духовным настроением (установкой, верой, совестью, знанием), и какая-то часть ранее ничего не значащих и бессмысленных событий начинает выполнять функцию «фактов». Эти «факты» непременно соотносятся с «теорией», т. е. с целостным идеальным образом. Если меняется образ, то меняются и конституирующие его факты-знаки: некоторые из значащих единиц, составлявших видимую структуру воображаемой картины, вообще исчезают из поля зрения и превращаются в безразличные события; другие же, будучи перегруппированы, могут получить совершенно иные значения и личностные смыслы. Различные единицы облачных поверхностей то приобретают, то теряют статус знаков в зависимости от особенностей конкретного идеального процесса; репрезентирующая способность этих единиц зависит от умственных схем действия с ними наблюдателя и способов экстраполяции воображаемых фигур на какие-то совершенно иные реальности (моря, горы, воинские соединения, лица людей и т. д.). Так что идеальное отображение природного объекта основано вовсе не на том, что этому объекту атрибутивно присуще определенное изначальное значение, которое лишь выявляется в результате его истинного копирования в субъективном образе. Да и сам знак не следует искать исключительно либо на стороне объекта (точки, линии, объемы), либо на стороне воображаемого субъекта — при изменении угла зрения знак объекта либо исчезает, либо становится другим. Очевидно, что значение знака — эмерджент, диалектическое тождество (новое качество), становящееся по мере слияния некоторой внешней зрительной информации и духовного потенциала человека. Причем нельзя утверждать, что во всех без исключения случаях появление такого эмерджента обусловлено намеренно-сознательной активностью субъекта. Многие в этом процессе не подчиняются воле и сознанию человека, зависят от особенностей как объекта, так и бессознательно-подсознательных сфер духовного мира индивида.

Если приведенный пример с облаками распространить на любой идеальный процесс — научный, технический, художественный и т. д., — то становится очевидной взаимообусловленность научной теории, научных фактов и мировоззрения ученого, взаимообусловленность предметно-чувственных и концептуальных установок художника и т. д. Объективные структуры понимаются, например, учеными в соответствии с увиденными ими целостными картинами-теориями, и таких картин, в том числе альтернативных, может быть множество. При изменении концептуального видения мира ученого трансформируется и его система репрезентации (знаки, значение, смысл).

Какая из сотен увиденных в облаках картина истинна, а какая ложна? Ясно, что это риторический вопрос. Но если такой же вопрос задать по поводу научного, технического или художественного творчества, то ответы становятся сдержанными. Говорят, что облака — это игра воображения, а наука и искусство связаны с материализацией и практической проверкой продуцируемых образов и, следовательно, непосредственно имеют дело с истиной, отделяемой от заблуждения. Но так ли уж сильны подобные аргументы?

Вместо примера с облаками предложим читателю осуществить следующую процедуру. Возьмите кусок ватмана, карандаш, лезвие бритвы и резинку. Стачивая лезвием карандаш, хаотично водите его над бумагой, стремясь получить из графитовой пыли видимую неоднородность. Затем столь же хаотично разотрите осевший порошок, используя для этого туго свернутый в трубку листок бумаги. На ватмане возникнут разнообразные каракули, пересекающиеся кривые и прямые линии, пятна, точки. Поворачивая затем ватман в разные стороны, постарайтесь увидеть какую-либо красивую осмысленную картину. Таких картин может быть сколько угодно, и каждый зритель увидит что-то свое. Остается мысленно зафиксировать понравившуюся вам картину и, удерживая ее в памяти, стереть резинкой все лишнее. Случается, результат достоин художественной выставки. Вы получили материализованный продукт своего творчества, устранив из объективно реальной однородности ненужные вам (не имеющие для вас значения) вещественные детали. (Это вариация известного примера со скульптором, устранившим из глыбы мрамора все

лишнее, за исключением совершенной фигуры).

Спрашивается, существовала ли объективно эта картина в качестве материальной части испещренного каракулями ватмана? И да, и нет. С одной стороны, картину составляют материальные компоненты, существовавшие в том же виде еще до их идеального отражения в значащей форме, подобно тому, как природные вещи существовали до действующего с ними человека (инженера, ученого, художника). С другой стороны, первоначальный хаос линий на листе бумаги есть потенциальный синтез огромного числа самых различных структур, и какую из них выбрать и превратить в значащую форму, зависит от вас, от вашего настроения, рациональной задачи. Выходит, ваша «теория» (картина объекта) во многом зависит от содержания вашего духовного мира, воли и веры, отличного от содержания духовного мира другого человека. Этот ватман в нашем простом примере — репрезентант философского понятия «ничто» (бесконечного количества еще не выявленных возможностей, спрессованных в сфере сущности); «ничто» становится «нечто» (вещью), когда какие-то его скрытые возможности выявляются, отграничиваются друг от друга, определяются.

В таком случае решение вопроса об истинности построенной вами на ватмане картины становится очень проблематичным, совершенно неопределенным. Несмотря на это, вы все-таки материализовали свою картину, она стала, допустим, реальностью художественной жизни, проверяется художественной практикой. Материализоваться могут и иные картины, построенные с помощью одних и тех же геометрических форм, но по-разному творчески упорядоченных. Следовательно, тезис о практической проверяемости опредмеченного идеального образа как критерия его истинности в гносеологическом смысле является неопределенным. К аналогичным выводам мы приходим в случае технического и научного творчества, укрепляясь в мнении о том, что в процессе идеального отражения мир удваивается, а выявляемые человеком сущности не адекватны первоприродным объективным сущностям. Но коль скоро возникает новое соотношение идеального и реального (второй природы), то проблема истины не исчезает, а обретает особую — креатологическую — форму.

В рамках синтетической теории идеального понятие

истины, таким образом, получает новые измерения и аспекты, исследуется как взаимная соотносительность идеального и реального. Три момента идеального процесса — эталонный объект (репрезентативность), схема действия с ним (преобразование естественного в искусственное в форме образа-эмерджента) и характер экстраполяции образа на иную предметную область (интенция, целеполагание и практическое творчество) — являются общими основаниями для выделения гносеологического, экзистенциального и креатологического аспектов понятия истины. Эти аспекты и их взаимосвязь требуют дальнейшего изучения. Вместе с тем ясно, что истина как процесс не сводима ни к одному из них, она зависит и не зависит (в разных отношениях) от человеческого творчества и практической реализации идеальных проектов. Поскольку априори невозможно решать всякий раз проблему истинности репрезентации и правильности экстраполяции идеального образа на сверхчувственные реальности, постольку отношение истины может быть актуализировано лишь в процессах практического творения нового предметного мира. Этот новый мир служит либо проверочной моделью, имитирующей предполагаемую сверхчувственную сферу экстраполяции, либо жизненным ареалом обитания самого идеалообразующего и творящего человека. Истина конкретна не только в привычном гносеологическом смысле, но и в том смысле, что имеет гносеологическую, экзистенциальную и креатологическую грани. Если какая-то из этих граней утрачивается, истина остается абстрактной.

Более широкое понимание истины влечет за собой уточнение понятий идеи, идеала и человеческой свободы. Вообще говоря, идея — это умообразный образ сверхчувственной реальности (сущности вещи или процесса, рода или класса явлений, чувственно недоступного целого), возникающий посредством оперирования репрезентантом этой реальности. Репрезентант может иметь или не иметь необходимую связь с идеальной воспроизводимой сверхчувственной реальностью, реально или иллюзорно представлять ее, быть гносеологически истинным или ложным. Однако гносеологически истинная идея вовсе не обязательно оказывается экзистенциально правдивой и опредмечиваемой в практическом творчестве. Само по себе владение ею не влечет ослабление ре-

ального отчуждения и усиления свободы, являясь только их неполными предпосылками. Поэтому свобода не есть всего лишь истинное познание законов внешнего мира и неуклонное следование им. Это, скорее, несвобода, нежели свобода. Напротив, гносеологически ложная идея, основанная на иллюзорной репрезентации объективно-реальных целостностей или сущностей, подчас способна реализовываться на практике, стимулировать человеческое творчество и создавать ощущение свободы и освоенности сферы обитания человека. Например, идея избранности, возникшая у идеологов американского народа на том основании (репрезентанте), что США сплотили выходцев из всех стран, позволила выпестовать знаменитый американский патриотизм, своего рода религию. Этой религии американцы во многом обязаны: она консолидировала многонациональный и многорелигиозный коллектив граждан в единую общность, сделала страну открытой для других народов, способствовала развитию творчества во всех областях человеческой деятельности и предоставила гражданам США максимально возможную по нашим временам практическую свободу предпринимательства, перемещения по планете и выбора дела жизни. Идея избранности, ложная в гносеологическом плане, есть и у многих других народов, но не будучи подкрепленной сильной волей и верой, она не всегда оказывается столь же конструктивной.

Если репрезентант, посредством которого возникает идея, признается совершенным (в смысле рассмотренной выше концепции А. Ф. Лосева и М. А. Лифшица), то подобная идея обретает статус гносеологического или художественного идеала. В данном случае речь идет о таком отдельном чувственно воспринимаемом предмете или символе, сквозь который представляемая ими сверхчувственная реальность ярко, емко и цельно схватывается в умозрении. Если при отражении целого или сущности через идею прежде всего важен результат, т. е. переживаемая картина сверхчувственной реальности, а не средство репрезентации (эталонный объект), то в случае с идеалом акцент переносится на сам репрезентант как на средоточие умопостигаемых родовых свойств. Иначе говоря, идеал — гениальная идея, идеядонаначальник, не требующая своего обоснования другими идеями. Вместе с тем не исключено, что гносеологический идеал со временем потеряет этот свой статус

и превратится в обычную идею, ложную или истинную, если обнаружится его недостаточная репрезентативность или по каким-то причинам он перестанет пользоваться всеобщим признанием. Гносеологический идеал вовсе необязательно имеет также функции экзистенциального и креатологического идеала. Последние два типа идеалов требуют дополнительного изучения, прежде чем о них высказываться достаточно определенно.

Знание общей структуры идеалообразования: а) выбор эталонного объекта, б) выбор подходящей схемы действия с этим объектом, в) определение области экстраполяции идеального образа — методология исследования рождения и распространения идеалов в обществе. В принципе любой рядовой объект может превратиться в идеал, если идеологи сумеют убедить достаточно много людей в том, что этот объект (естественный или искусственный, живой или неживой, отдельная личность или социальная группа) является совершенным, гениальным, образцовым и что каждому человеку следует руководствоваться в той или иной указанной области деятельности сопряженными с идеалом принципами. Идеалы подразделяются на частные, общие и всеобщие. В силу бесконечного разнообразия и неповторимости каждого фрагмента бытия никакой отдельно признанный за идеал конкретный эталонный объект не может быть объективно совершенным. Поэтому всеобщие идеалы, с гносеологической точки зрения, заранее ложны, как ложна в этом же смысле всякая идеология. Сила идеала — в его всеобщем признании, а когда его объективное несовершенство обнаруживается критически мыслящими людьми, то он постепенно развенчивается, вера в него ослабевает. Вместе с тем идеология оправдана уже тем, что объективно ложный идеал может оказаться жизненно-правдивым и конструктивно-творческим в общественно-исторической практике, способствовать раскрытию сущностных сил человека и росту человеческой свободы. Познавательные, экзистенциальные и креативные грани идеала редко находятся в гармонии, но чаще — в противоречии, драматизируя его историю: жизнь, смерть и бессмертие.

Идеалы как «совершенные» предметы обнаруживают одаренные люди, отдельные личности. Это показал А. Ф. Лосев. Идеологи отбирают среди них то, что могло бы отвечать потребностям народных масс, аранжируют

отобранные образцы и добиваются их всеобщего признания (Э. В. Ильенков). Как учил Мао-Цзедун, идеалы — что рыбы, народ — что вода; если температура воды подходящая, то рыбы живут и размножаются. Но рядовой человек вправе, противиться навязываемому ему со стороны идеологов и общества идеалу, если этот идеал не отвечает требованиям его разума (Д. И. Дубровский), противоречит его индивидуальному миропереживанию и не стимулирует его персональное творчество. Без идеала, взятого в гармонии его познавательной, экзистенциальной и креативной сторон, нет подлинной свободы и осмысления своей жизни. Однако, овладевая подобным многосторонним идеалом, человек вступает в такие сложные зависимости и принимает на себя такие многочисленные обязанности, что, по существу, утрачивает искомую свободу.

Мы лишь наметили общие контуры синтетической теории идеального, пытаюсь согласовать друг с другом альтернативные взгляды Гегеля, Демокрита, Лосева, Ильенкова, Лифшица, Дубровского. Что из этого получилось — судить читателю. Тем не менее возникшие при этом новые постановки проблем вселяют уверенность, что работа проделана не зря и проблема идеального вышла на новый круг своего развития.

## ГЛАВА 10

### ВЗАИМНОЕ СНЯТИЕ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА В ОПЕРАЦИЯХ И ОПЕРАЦИОННОЕ СОДЕРЖАНИЕ ИДЕАЛЬНОГО ОБРАЗА

Человек сам по себе не есть ни субъект, ни объект, но впадает в эти альтернативные состояния в процессе своей деятельности. Равным образом противостоящие человеку качества внешнего мира оборачиваются в отношении к нему объектом или субъектом в зависимости от характера и результатов контакта человека и мира. Внешние взаимодействия качеств необходимо превращаются во внутренние взаимодействия «своего» и «своего иного» в их собственных субстратах, причем векторы активности «своего» и «своего иного» (изменяющейся копии инобытия) спо-



собны меняться местами. Отвлекаясь от анализа вещественных и виртуальных изменений, производимых человеком во внешнем ему мире, сосредоточимся на отражательном процессе внутри самого человека. Освоение внешнего качества начинается с практического контакта с ним человека, продолжается в форме умственного оперирования с репрезентантами этого качества и завершается как духовным изменением «Я» человека, так и целенаправленными изменениями внешней среды. Реактивные последствия практики и умственной деятельности имеют рациональные и иррациональные аспекты, знание которых позволяет рассматривать человека как противоречивое единство активного и положенного (страдательного) начал, видеть в нем взаимооборачивание бытия субъекта и объекта.

Взаимное воздействие состояний субъекта и объекта, происходящее на всех фазах человеческого освоения мира, ведет, во-первых, к взаимному ограничению их содержаний и, в этом смысле, — к взаимотворению субъекта и объекта, во-вторых, к взаимному снятию субъекта и объекта, которое творит особую положенность — идеальный образ, виртуальный интеграл «своего» и «своего иного» (неметричный эмерджент), а, в-третьих, всякий раз особая и конкретная форма взаимодействия субъекта и объекта (схема деятельности, операция) становится субстанцией идеального образа, его демиургом и носителем. Взаимное снятие субъекта и объекта, начинающееся с их периферийного контакта, переходящее в глубинное виртуальное бытие и завершающееся творением новых материальных границ мира человека, синтезирует в идеальном образе два разных содержания — содержание мира и содержание человека. Поэтому человек видит внешний мир таким, каким этот мир оказывается положенным (снятым) в сущностный процесс взаимоотношения субъекта и объекта, представленным и признанным в этом «доме» сущности. Иными словами, человек видит мир так, как его понимает, а понимание мира обусловлено, в конечном счете, характером схемы действия человека. Содержание идеального образа не сводимо ни к содержанию предмета деятельности (предметному моменту образа), ни к содержанию только еще вступающего в контакт с предметом человека (индивидуально-личностному моменту образа). В целостном идеальном образе сняты, объединены

и сосуществуют в разных пропорциях оба эти содержания. Если данные содержания представить себе как разные элементы некоторой целостной системы (идеального образа), то системное свойство (содержание) идеального образа имеет операционную детерминацию. Сущность идеального образа — операционное взаимоотнождество содержаний субъекта и объекта в виртуальном новообразовании, эмердженте. Системный аспект идеального образа поэтому логично наименовать операционным содержанием процессов освоения мира человеком в форме идей, идеалов и целей преобразовательной деятельности людей. Обсудим это операционное содержание идеального образа.

### **Операционная концепция понятия П. У. Бриджмена**

П. У. Бриджмен (1882—1961), талантливый физик-экспериментатор, лауреат Нобелевской премии, наблюдая за физиками в действии, высказал гипотезу о том, что научные понятия непосредственно рождаются в экспериментальных ситуациях, являются сокращенным и концентрированным воплощением этих ситуаций, а потому в своей сущности понятие — это сумма специфически сокращенных до схем действия актов взаимодействия субъекта и объекта, т. е. операций. Понятие не есть некое зеркальное воспроизведение содержания вещей и процессов, превращаемых в объект научного поиска, равно как оно не является адекватным выражением некоторых интеллектуальных структур «Я» ученого; понятие снимает в себе итог взаимодействия субъекта и объекта, схемы и процедуры деятельности, а потому не изоморфно ни содержанию объекта, ни содержанию субъекта.

Размышления Бриджмена над основными понятиями термодинамики подкрепили его операционную идею. В 1923 г. в ходе дискуссии о теории относительности Бриджмен придал своей гипотезе форму радикальной концепции, наименовав ее «операционизм» (он был против того, чтобы его подход называли «операционализм», «операциональный», и мы обязаны учесть это его пожелание). В 1927 г. в книге «Логика современной физики» Бриджмен систематически развертывает свой операционный подход.

Американский физик и философ показал, что коренные изменения в науке начинаются там и тогда, где и когда ученые ревизуют дефиниции основополагающих понятий. Ревизия заключается в обращении к первоисточнику понятия — к тем экспериментальным условиям, в которых понятие зародилось, — и критическому пересмотру базовой технологии действия ученых с экспериментальными образцами. Со временем любое понятие как бы стирается, передается забвению его исходный операционный смысл, и понятие начинают бездумно экстраполировать на все новые и новые предметные области, некритически употреблять в самых разных контекстах. Между тем исходные дефиниции фундаментальных понятий, может статься, в своем генезисе были образованы недостаточно хорошими и правильными процедурами, и эта плохая наследственность (операции — гены понятия) рано или поздно сказывается на здоровье науки. Изменяя форму и характер базовых операций, порождаящих фундаментальные понятия науки, ученые инициируют научные революции, оборачивающиеся и благом, и злом в отношении ученых-новаторов и ученых-консерваторов. На самом себе Бриджмен испытал рациональные и иррациональные последствия собственного новаторства как в области физики высоких давлений, так и в сфере эпистемологии. До сих пор многие естествоиспытатели и философы, благоговейно взирающие на науку как на вершину истинного знания и исповедующие культ науки, не могут простить Бриджмену его смелые и авторитетные разоблачения натурализма и наивного материализма.

Вместе с неправильными действиями, обусловившими неэффективные понятия, в научное познание, говорит Бриджмен, прокрались разного рода недоразумения и «идолы», которых можно было бы избежать. Люди обычно верят в объективное содержание слова, но «не слово нечто означает само по себе, а именно наша деятельность придает слову то или иное значение. Некорректен вопрос: «Что означает слово X?»; лучше спросить: «Что я имею в виду, когда произношу слово X?»<sup>20</sup>.

Бриджмен разбирает такой пример. Пусть мы употребили понятие «считать». Первоначально оно имело следующую операционную дефиницию: измеряемое множество вещей и процессов соотносилось с количеством камушков или зарубок на дереве, узелков на веревке

или ремне, позже — с пальцами рук и ног, а еще позже — с числовым рядом. Вначале смысл понятия счета был прозрачно ясен и явно фиксировался в операционной дефиниции. Но с течением веков понятие счета настолько оторвалось от заложенной в нем простой процедуры сопоставления вещей и их меток, что превратилось в нечто неопределенное, туманное и мистическое. Одно дело, скажем, подсчитать овец в загоне, пропуская их одну за другой через ворота и сопоставляя каждую с отметками на числовой оси. Но совсем иное дело, когда подсчитывают точки в двух отрезках прямой линии неодинаковой длины: отрезки неравны, но количество точек в каждой из них считают одинаковым. Другая ситуация возникает, когда мы подсчитываем количество электронов в некотором объеме: электроны аннигилируют и вновь возникают, буквально подсчитать их внутри объема невозможно. Точно так же не поддается подсчету вероятность какого-то события, если мы пытаемся вызвать его опытным путем. Наконец, совсем уже непонятно, когда ученый говорит: «Я считаю эту точку зрения ложной». В самом деле, какая операция счета тут имеется в виду? Неясно. Обычно люди склонны некритично относиться к операционным смыслам употребляемых ими понятий, пока им не приводят примеры, подобные вышерассмотренному.

Бриджмен настаивает на том, что научные понятия следует оценивать не столько по степени их простоты или сложности, распространенности и «несомнительности», сколько по их эффективности — по критерию обеспечения науки потребными познавательными результатами. Правда, в этом пункте Бриджмен зашел настолько далеко, что его категорические требования к эффективности научных концептов стали невыполнимыми. Узко утилитарный и прагматический характер критерия эффективности понятия претил вкусу физиков-теоретиков, а также других ученых, занимавшихся исследованиями фундаментальных научных проблем. Эти ученые и солидаризировавшиеся с ними «философы науки» не приняли операционную идею Бриджмена, отвергая ее с порога и не утруждая себя поиском утонченных философских возражений. «Человек и его операции... не имеют места при отображении физической реальности в понятиях... (операциональные определения) вообще никогда не существовали в теориях»,—

легковесно заявлял, например, М. Бунге, отстаивая истинность наивного реализма<sup>21</sup>. Мнение М. Бунге было использовано официальными лидерами советской философии как идеологический таран против «операционализма», заклеянного как «реакционная субъективно-идеалистическая философия империализма». Но не все философы соглашались с подобной оценкой философии Бриджмена, постепенно утверждая положительное отношение к ней (Д. П. Горский, В. П. Бранский, Д. В. Пивоваров, В. А. Лекторский, В. С. Степин, А. А. Печенкин и др.).

Из отправной посылки Бриджмена о том, что незнание операционного содержания понятия ведет к заблуждениям, вовсе не вытекает с логической необходимостью следствие, будто понятие не имеет познавательной ценности, если оно непосредственно не используется на практике. С самой посылкой трудно не согласиться, но следствие из нее сомнительно, оно продиктовано не столько логикой, сколько смысловознательной позицией Бриджмена. Будучи физиком-экспериментатором, Бриджмен скептически относился к теоретической физике, в его время не имевшей пока ощутимого практического применения; он опасался излишнего теоретизирования. Он неоднократно подчеркивал, что не желает строить никаких общих теорий, в особенности философских, но лишь констатирует очевидные зависимости между схемами экспериментов и сопряженными с ними понятиями. Тем не менее интерпретация таких зависимостей требует какой-либо теории, выходящей за рамки прикладной физики, метафизической по своему статусу.

«Огромное значение операционного анализа,— пишет Бриджмен в одной из своих последних обобщающих работ «Размышления физика»,— состоит в том, что этот анализ требует постоянного учета нашего текущего опыта, вне которого понятие не имеет смысла»<sup>22</sup>. Истинное значение термина заключается не в том, что человек говорит о термине; а в том, что человек способен с его помощью делать. Понятие синонимично соответствующему множеству операций. Всякий раз, когда мы пытаемся удостовериться в том, что правильно поняли значение понятия, нам приходится выяснять, что именно мы делаем, употребляя это понятие. «Понятие определено верно, когда установлены условия его использования и когда при тех же условиях оно может

быть понято другим человеком... Если же анализ показывает, что мы совершили ошибку в операциях, воплощенных в данном понятии, а это случается часто, опыт вынуждает нас пересматривать оценку истинности понятия»<sup>23</sup>.

Немало научных вопросов, считает Бриджмен, лишено смысла, ибо отсутствуют действия, посредством которых можно было бы получить на них ответ. В самом деле, какой ответ мы способны дать на такие, в частности, вопросы: существуют ли элементы природы, навеки скрытые от нас, и может ли существовать мир, в котором дважды два не равно четырем? По-видимому, никакого. Коль скоро понятие не имеет ни малейшего выхода к практическим операциям, оно само по себе бессмысленно. Это означает, что вполне осмысленные в одних контекстах термины становятся сначала неясными, а затем бессмысленными в других контекстах. Бриджмен полагал, например, что понятия массы и длины, имеющие макрофизическое определение, перестают что-либо означать в отношении ко всей Вселенной или микромиру.

Исходя из этих соображений, он проанализировал причину кризисных ситуаций в физике начала XX века. «Обнаружение того, что классические понятия, которые до сих пор принимались без всякого сомнения, не соответствуют новой обстановке, было великим потрясением. В результате возникло критическое отношение ко всей нашей концептуальной структуре»<sup>24</sup>. Физики привыкли однозначно употреблять термины «пространство», «время», не задумываясь над способами их формирования. Но затем стал осознаваться тот факт, что столь простые понятия, как длина и время, могут иметь разные операционные значения. В зависимости от процедуры измерения в конкретных обстоятельствах можно получить «оптическую длину», «тактильную длину» и т. п.

Но это не означает, по мнению Бриджмена, что определения понятий сугубо конвенциональны. Например, дана сумма точек в декартовой системе координат. Расстояние между двумя точками можно определить по теореме Пифагора, а можно иначе — по прямой линии. «Расстояние становится чем-то таким, что можно определить двумя процедурами, и тогда «расстояние» теряет характер чистой конвенции... Среди них (разных процедур.— Авт.) можно выбрать хорошие операции,

которые по нынешним временам могут быть связаны с другими хорошими операциями для достижения цели разными путями. И чем лучше операция, тем больше понимания объекта, тем меньше в понятии конвенционального момента»<sup>25</sup>.

Бриджмен считает, что теория относительности возникла в связи с анализом процесса измерения пространства и времени, квантовая механика — в связи с выяснением роли прибора, измеряющего движение микробъектов. И вообще в физике XX в. необычайно возросла потребность специально исследовать типы операций над физическими объектами. Осознание данного обстоятельства привело американского ученого к выводу о том, что раскрыть значение понятия — значит просто описать ряд соответствующих ему физических процедур. В 1927 г. он сформулировал в категоричной форме утверждение: понятие есть сумма операций. Операция может быть определена либо на языке каких-то других процедур, либо чисто интуитивно, сама через себя. Исходные, фундаментальные операции приходится принимать без всякого анализа. Это не значит, что они ошибочны, просто их надо описать понятными для всех словами. Вместе с тем понимание операций и правильное их осуществление требуют опыта. «Без жизненного опыта операционный анализ формален и пуст»<sup>26</sup>.

Как детализировать специфику операции? «Во-первых, ее можно осуществить в вербальных терминах, например, «делай, как я!» или прослушать описание операции, записанное на бумаге, фонографе и т. д... Существует и другой тип определения операции — определение в терминах результатов операции. Но я обычно отвергаю его, предпочитая определять операцию через специфику действий, образующих ее»<sup>27</sup>.

Бриджмен не дает строгого определения понятия «операция»: «Я не буду пытаться проводить точный водораздел между значениями слов «события», «деятельности», «дела» и «операции»... Моя «операция» наиболее близка по смыслу к «деланию», понимается в смысле полагания деятеля, преследующего сознательную цель»<sup>28</sup>. Он разрабатывает целую систему правил операционного анализа. Основные из них следующие: а) анализ операций должен быть максимально полным и точным; б) каждая отдельная операция должна быть строго специфицированной, отличной от других, даже

сходных с нею операций; в) если понятие определено двумя группами операций, пусть они и ведут к одинаковым практическим результатам, следует поначалу ввести два различных понятия. Кроме того, операции классифицируются Бриджменом по степени их зависимости от используемых в деятельности ученых средств исследования. Выделяются способы действий в различных естественных и гуманитарных науках, а также общенаучный, математический и логический уровни операции.

Попытка проанализировать ряд коренных понятий физики в соответствии с жестким критерием практической эффективности понятия привела Бриджмена к выводу об их бесполезности, коль скоро такого рода понятия не удавалось свести к сумме практических экспериментальных процедур. Естественно, данный вывод подвергся критике со стороны видных естествоиспытателей и философов, и впоследствии Бриджмену пришлось существенно перерабатывать и смягчать свою операционную концепцию. В каком же направлении шла эволюция его взглядов?

В книге «Размышления физика» по прошествии 27 лет после «Логики современной физики» Бриджмен пишет: «Мы не собираемся утверждать, будто (операционизм.— Авт.) есть новая теория значения, а значения понятий не включают в себя ничего, кроме операций»<sup>29</sup>. Знать операции еще не значит знать полное значение термина. В нашу задачу, продолжает Бриджмен, не входит построение истинной теории понятий, наша задача весьма прагматична: если мы желаем правильно пользоваться понятиями, они должны быть построены наилучшим образом. Если же отождествить между собой концепты, полученные посредством различных групп операций, то ни в коем случае не следует забывать о приближенности подобного отождествления.

Итак, Бриджмен отступает от своего первоначального радикализма и допускает, что не все в содержании понятия обусловлено системой экспериментально-практических операций. Но что еще, помимо операционного содержания, составляет содержание концептуальных форм? На этот счет он нигде в своих опубликованных работах не высказывался.

Второй пункт расхождения «позднего» Бриджмена с «ранним» касается понимания им природы самих опе-



раций, из которых образуется научное знание. Если в 1927 г. Бриджмен настаивал на сведении любого продукта рационального познания ученого к сумме экспериментально-практических процедур, то в 1959 г. он уже признает два относительно самостоятельных вида операций, которые конституируют человеческие представления: физические и не сводимые к ним умственные «бумаго-карандашные» операции. В результате умственных экспериментов с заместителями реальных объектов (абстрактными объектами) возникают концепты не менее продуктивные, чем те, которые получены в ходе физических экспериментов. Примером физической операции может служить измерение, примером умственной операции — счет. Кроме того, Бриджмен обратил внимание на относительность любого, сколь угодно точно установленного операционного значения понятия. Значения понятий не следует абсолютизировать, так как они изменяются, включаются во все более широкий контекст действий<sup>30</sup>.

Таким образом, по мере трансформации своей концепции Бриджмен существенно пересмотрел трактовку операционных определений и сложности содержания понятия, отказался от прежнего радикализма и односторонности. Одно дело подвергать критике его исходную гипотезу (что обычно и делают антиоперационисты, облегчая себе задачу), но совсем иное дело попытаться отвергнуть следующие уточненные Бриджменом утверждения: а) понятия творятся контактом субъекта и объекта, одним из моментов их содержания является операционное содержание; б) операционное содержание понятий имеет разные и не сводимые друг к другу уровни: один из уровней преимущественно обуславливается практической деятельностью, а второй — умственными экспериментами с абстрактными объектами; в) операционное значение понятия зависит не столько от конвенции ученых, сколько от самой системы деятельности, сложившейся в той или иной науке. В отношении последнего положения Бриджмен пишет: «Дефиниция конвенциональна тогда, когда у нас нет иного метода достижения того же результата; но она перестает быть конвенцией, как только связывается с иными столь же эффективными и заменяющими ее дефициниями... Поэтому я не верю, что любая физическая ситуация может быть описана чисто конвенционально, на чем

настаивал Пуанкаре... В этой связи нельзя согласиться с редукцией Эйнштейном силы притяжения к чисто геометрическому искривлению пространства, ведь тогда «сила» сведется к чистой конвенции»<sup>31</sup>. Все эти выводы Бриджмена трудно опровергнуть хотя бы по той причине, что они хорошо согласуются с мощной историко-философской традицией и уходят корнями в идею о взаимодействии как конечной объяснительной причине всякого бытия. В частности, они продолжают логику теории рефлексии Гегеля (деятельностного взаимопроникновения субъекта и объекта и их взаимоположенности в новообразованиях духа), концепции решающей роли практики в процессе познания, по-разному развитой марксистами и прагматистами, а в целом — логику христианского мироотношения.

Считается, что самые сильные аргументы против концепции Бриджмена выдвинул К. Гемпель: а) даже тогда, когда вещи не измеряют, у них есть объективные свойства и отношения, не зависящие от операций; б) даже не измеряя объект, мы все равно можем иметь понятие этого конкретного объекта<sup>32</sup>. Но, право, даже как-то совестно опровергать эти аргументы, к которым восходят аналогичные возражения антиоперационистов, поскольку они бьют явно мимо цели. Первый аргумент апеллирует к реальности трансцендентного и давно высмеян И. Кантом. Откуда К. Гемпель может знать об объективности свойств и отношений вещей, если не вступил с этими вещами в практическое отношение? Если он знает об этом интуитивно-мистически, то его возражение не имеет общезначимого характера и не может быть принято научным сообществом. Если же он знает об этом практически, экспериментально, то каков субъект, таков и объект, а каков объект, то таков и субъект; «объективность» непременно субъективно нагружена, как бы наивные реалисты ни пытались бездоказательно отождествить ее с туманным понятием «независимость от сознания». Кроме того, первый аргумент подменяет тезис, ибо в нем идет речь не о понятии, а о «вещах в себе», которые еще предстоит выявить в понятии. Второй аргумент К. Гемпеля не относится к концепции Бриджмена в целом, поскольку в нем упоминается только «измерение», но не упоминается роль умственной деятельности в генезисе понятия. Действительно, можно не измерять объект, но тем не менее как-то ина-

че понимать его. Однако благодаря чему, какому процессу, приходит такое понимание? Ответ на этот вопрос замкнется либо на доктрину априоризма, либо на наивный реализм, либо на операционизм, либо на теорию самопорождения и филиации понятия. Иными словами, данный аргумент не имеет фальсифицирующей силы, а относится к области философской веры. Иных, более серьезных и тонких аргументов против операционной концепции Бриджмена, взятой в ее уточненном самим автором варианте, мы в философской литературе не обнаруживаем.

Эвристические потенции операционной теории Бриджмена проявились с особой силой, когда ее автор обнаружил инструментальную причину революции в физике в начале XX века. Ньютонианская физика формулировала свои основные понятия на основе представления об абсолютном пространстве, само же это представление в конечном счете опиралось на элементарную процедуру измерения тел стандартной линейкой. Линейка могла бесконечно раздвигаться по осям Декартовой системы координат, но получаемые с ее помощью измерения физических процессов совершенно не зависели от времен и скоростей физических взаимодействий. Теория относительности возникла как сокращенное выражение нового умственного способа действия с эталоном длины: к движущемуся и измеряемому объекту присоединена линейка, на ней стоят часы, движения разных объектов со своими линейками и часами синхронизируются с помощью самого быстрого процесса — светового сигнала. Сущность (системное свойство) принципа относительности заключается в операции умственного сопряжения линейки, часов и светового сигнала; в каждой части Вселенной развешаны свои часы, показывающие разное время и отнесенные к собственным длинам, имеющие свою метрику. Освоив новую схему действия с эталонами длины, времени и максимальной скорости перемещения, новая физика принципиально пересмотрела содержание своих основных понятий, а тем самым стала во многом несоизмерима с прежней физикой.

Аналогично появился принцип неопределенности В. Гейзенберга, подрывавший классический детерминизм. Ранее считалось, что можно выявлять истинные параметры измеряемых физических объектов, совершен-

ствуя макрофизические приборы и инструменты и применяя хитроумную экспериментальную и теоретическую методику. Однако изучение микромира не оправдало эти ожидания. Для измерения движения элементарной частицы применяется пучок фотонов. Если энергия (частота колебания) светового луча-пробника велика, то с его помощью как будто можно определенно судить о месте нахождения измеряемого микрообъекта, но при этом теряется возможность что-либо сказать об истинной величине энергии (импульсе) этого объекта — из-за обмена объекта и прибора импульсами. Наоборот, применяя в процессе измерения микрообъекта длинноволновой (низкочастотный) свет, мы теряем возможность прицельно «накрыть» элементарную частицу, хотя точнее определим ее собственный импульс. Пространственное положение микрообъекта при этом для нас оказывается неопределенным — частица как бы находится «везде и нигде». Фиксация координаты влечет неопределенность импульса, а измерение импульса дезориентирует нас в отношении координаты микрообъекта. Каков бы ни был микромир сам по себе и какой бы ни была реальная взаимосвязь энергии и пространственно-временных свойств микрочастицы, мы судим об этой реальности посредством принципа неопределенности, выражающего фундаментальную схему измерения лучом света. Сам этот принцип оживает внутри нас в форме идеального образа и понимается нами только тогда, когда мы мысленно проигрываем описанную выше процедуру измерения. Поэтому в целом его значение операционно: принцип родился как схема действия и совершается в нашем воображении в форме умственных операций с «импульсом» и «координатой».

Последовательно проводя взгляд на всякую операцию как на уникальное взаимодействие конкретного субъекта и конкретного объекта, Бриджмен с необходимостью приходит к философии индивидуализма, к мысли о несоизмеримости между собой субъектов научного творчества. «Все операции, на языке которых я провожу свой анализ, суть мои сугубо личные операции. Любое объяснение тому, что произошло, должно проводиться только от первого лица. Когда я заявляю, что в понятиях публичной науки есть нечто объективное, то предполагаю, будто «Я» и «Ты» эквивалентны. Однако пропасть между значением «для меня» и значе-

нием «для тебя» непроходима, поскольку различны мои и твои операции»<sup>33</sup>. Наука, по мнению Бриджмена, настолько лична, что «науки как таковой» не существует, а есть лишь «моя наука» и «твоя наука», подобно тому как есть «моя зубная боль» и «твоя зубная боль». Сколько ученых, столько и наук, и нет никакой возможности одному ученому договориться с другим ученым. «Я не солипсист,— оправдывается Бриджмен,— ... но я не вижу иного пути, как смотреть на мир из себя как из центра этого мира»<sup>34</sup>.

Что ж, на переднем крае науки всегда есть место для дискуссий, индивидуальных предпочтений. Нередко бывает, что каждый из оппонентов остается при своем мнении, несмотря на взаимную убедительную критику. Это можно в определенной степени рационально объяснить: если разные научные школы используют различную методику при изучении одного и того же объекта, то и представления об этом объекте у них складываются разные, поскольку различны операционные значения употребляемых ими понятий. Термин используется один и тот же, а операционные его смыслы могут быть различными. Отсюда и дискуссии. Вместе с тем ретроспективный взгляд на историю научного познания дает некоторые основания для иного вывода: рано или поздно наука добывает такие истины, с которыми согласны большинство ученых, независимо от их индивидуальности и таланта. Стремление к монизму — столь же характерная черта научного познания, как и тенденция к поливариантности и альтернативности концепций. Но Бриджмен всегда был пионером в своей науке, а не транслятором устоявшегося знания; удел пионеров — быть непонимаемыми научным истеблишментом; отсюда и близкая к солипсизму оценка природы науки Бриджменом.

Одиночество — столь же реальная характеристика научного творчества, как и публичность. Наука — особое многолюдное одиночество, связанное с поисками уникальных абстрактных объектов и оригинальных операций с ними. Если иметь в виду пионеров в науке, то формула «каков субъект, таков и объект и обратно» вполне может быть истолкована в духе философии индивидуализма и солипсизма. Эта философия не ошибочна, коль скоро выражает одно из типичных мироотношений творческих людей; но правда также и в том, что редко

кто соглашается до конца жить с такой философией, вынуждая себя оправдываться подобно ницшеанскому Заратустре, отрешившись от солипсизма, но тем не менее сохраняя приверженность исходным посылкам. «Индивид — вот та единица, в терминах которой все понятия общества находят свое абсолютное значение»<sup>35</sup>, — утверждает Бриджмен, посвящая сотни страниц обоснованию данного тезиса. По его мнению, в операционном содержании человеческого знания отсутствует такая черта, как «общезначимость», поэтому приходится сомневаться как в реальности единого для всех ученых объекта науки, так и в реальности других мыслящих одинаково субъектов научного творчества. «Операции, дающие мне право сказать, что я обладаю сознанием, отличны от тех операций, которые дают мне основания для заявлений о том, будто и ты обладаешь сознанием... Когда я говорю о себе и о тебе как о чем-то однотипном, я лишь из соображения удобства произвольно использую слова с двойным операционным значением», — пишет Бриджмен<sup>36</sup>.

Отвергая принципиальное сходство в способах существования «меня» и «тебя», как в таком случае знать, что и «тебе» свойствен деятельностный подход к миру? На каком основании «я» и «ты» описываются с помощью общего термина «операция», в котором мыслится устойчивый набор признаков? Простой ссылкой на соображение удобства из этого парадокса выйти невозможно, ибо остается необъясненной сама потребность индивида полагать существование других людей. Истолкование сущности коллективных операций осталось за пределами операционной концепции Бриджмена. Развивающийся в наше время в разных вариантах антропный принцип, возможно, предоставит возможность по-новому разрешить парадокс индивидуализма и интерпретировать формулу «каков субъект, таков и объект и обратно» в духе понятия человеческого рода. Космологи сегодня высказывают гипотезу о том, что различия в космическом формировании и местонахождении землян и других мыслящих существ-инопланетян обуславливают различие коллективных взглядов на Вселенную: каково «человечество» как коллективный субъект, такова и Вселенная как его вождеделенный объект; космическое пространство заполнено без пробелов всеми возможными вариантами мироустройства, лишь один из которых

становится актуальным объектом для землян в соответствии со спецификой их родовой сущности. И, наоборот, специфика земного человечества как особого совокупного субъекта определяется особенностями формирующего его варианта Вселенной. Если это в самом деле так, то сколь бы ни был уникальным отдельный человек-творец (ученый, художник, философ и т. д.), «одиночество» его объекта и операций с объектом неабсолютно, соотносительно с интегральным опытом человечества, хотя, в свою очередь, проблема одиночества человечества как совокупного субъекта остается открытой, и философия солипсизма в этом новом смысле неодолима.

Настаивая на индивидуалистическом подходе к природе субъекта, объекта, операций и операционного содержания понятий, Бриджмен как будто предвидел будущие метаморфозы своего учения, из которого вырастет современная психологическая теория интериоризации. Идеи Бриджмена, как известно, послужили отправной философской базой для формирования психологической теории интеллекта Ж. Пиаже, а от Пиаже пошли концепции Л. С. Выготского и Дж. Брунера. Теория интериоризации, рассматривающая понятие как свернутую систему операций субъекта с объектом, перенесла акцент на публичность и общезначимость операционного содержания рациональных образов. Ход рассуждения был прост: внешние предметы, с которыми мы действуем, а также орудия труда и операции с ними примерно одинаковы для всех людей; именно благодаря такой одинаковости осуществляется воспроизводство целостной общественной жизни. Никто не помнит индивидуального автора огнива, топора, прялки и других простейших орудий производства — эти орудия изобретены будто бы коллективно и алгоритмы действия с ними одинаковы для всех людей. Поэтому интериоризация практических действий должна бы приводить к одинаковости содержания идеальных образов вещей и процессов у всех нормально социализованных людей. Отсюда, операционная идея Бриджмена справедлива, а ее индивидуалистическая интерпретация должна быть отброшена.

Но противники теории интериоризации в рамках психологической науки оправданно подвергли ее критике как раз за элиминацию проблемы индивида.

К. Н. Абульханова-Славская фальсифицировала выводы «культурно-исторической школы» Л. С. Выготского ссылками на представительные эмпирические данные. Например, исследования Б. М. Тепловым музыкальной деятельности людей показали, что эта деятельность психофизиологически осуществляется каждым индивидом совершенно неповторимо и нет двух одинаковых переживаний одного и того же музыкального текста. По словам Альбухановой-Славской, теория интериоризации создает впечатление, что «психика фактически превращается в некоторую технологическую оснащенность индивида социальными навыками, выработанными человечеством приемами, операциями и способами действий и выступает как механизм приспособления индивида именно к этим, только к этим и ни к каким другим условиям социальности»<sup>37</sup>. Выходит, психика индивида стандартна, а границы индивидуального творчества строго очерчены родовым опытом человечества. Аналогичные возражения против теории интериоризации выдвигали С. Л. Рубинштейн, А. В. Брушлинский, О. К. Тихомиров, А. М. Матюшкин и другие психологи. Философский аргумент Г. С. Батищева против нее состоит в том, что «эта теория пытается «построить» то высшее в жизни субъекта, что на деле включает ценностные устремленности, из заведомо нейтральных начал объектно-вещного уровня. В целом теория интериоризации представляет собой неправомерную экстраполяцию фактов максимально нетворческого поведения, фактов воспроизведения готовых, ранее выработанных образцов на все процессы субъектной жизни вообще»<sup>38</sup>.

Операционная теория Бриджмена оказалась истоком как индивидуалистических, так и коллективистских доктрин генезиса познавательного образа. В этом ее классический характер. Приведенные выше возражения против развитой школой Л. С. Выготского концепции интериоризации не затрагивают существа классического операционизма и служат импульсом для построения на его основе альтернативного варианта теории интериоризации. Как талантливый ученый и философ, генератор новых идей в физике и эпистемологии Бриджмен был противником самой мысли о возможности стандартизации научного исследования; проблеме индивида он ставил во главу угла своей философии.

Правда, и проблема общезначимости операционного



содержания понятия необходимо присутствует в рассуждениях Бриджмена, открещивающегося от солипсизма и настаивающего на «удобстве мысли других совершающих операции индивидов». Подавляемая им в пользу «проблемы индивида», нерешаемая, данная проблема всплыла и стала центральной в теориях Ж. Пиаже, Л. С. Выготского и Дж. Брунера. При всех недостатках этих теорий они имеют то достоинство, что умеют объяснять причины сходства умственных состояний разных людей, выполняющих одну и ту же работу, причины взаимопонимания людей. Если в каждом индивиде видеть лишь уникальность и неповторимость, то становится почти необъяснимым единство человеческого рода. Куда легче объяснить различие между индивидами на основе знания общего закона их единства, чем объяснять общность людей исходя из неповторимости каждого человека. Диалектика единичного и общего — вечная философская проблема, всякий раз конкретно воплощаемая в альтернативных решениях менее абстрактных вопросов.

Анализируя классическую концепцию Бриджмена в русле всемирного движения философских идей, трудно усмотреть ее историческую связь с немецкой классической теорией деятельности и рефлексии. Понятие операции конкретизирует понятие взаимного снятия субъекта и объекта, обозначает носитель идеального образа, субстанцию знания. Но с этой историко-философской точки зрения хорошо видны и некоторые неувязки в логике Бриджмена. С одной стороны, он обосновывает тезис, что любое понятие есть сумма материальных или умственных операций. С другой стороны, он считает принципиально важным положение о существовании класса бессмысленных понятий, под которыми подразумеваются понятия, лишенные явно выраженного операционного содержания. Хорошие операции порождают хорошие понятия, а плохие операции — плохие понятия. Но в обоих случаях — не бессмысленные. Если же бессмысленные понятия возникают каким-то неоперационным путем, тогда операционный принцип нельзя признавать всеобщим. О логической незавершенности системы операционизма свидетельствует также следующее обстоятельство. Если в операционном содержании понятия как в чем-то целом снимаются — посредством взаимопологания — содержания субъекта и объ-

екта, то следовало бы обсудить подспудные движения этих содержаний в составе снимающего их целого. Снятое еще не уничтожено, как говорил Гегель, но продолжает в форме возможностей определять сущность целого. Отказавшись от анализа снятого бытия объектной и субъектной составляющих операционного содержания понятия, Бриджмен лишился возможности более обстоятельно продемонстрировать объяснительные преимущества операционизма перед наивным реализмом (последний абсолютизирует предметный компонент понятия) и более наглядно опровергнуть обвинения его в тривиальном субъективном идеализме (понятие не сводимо к содержанию «Я» субъекта). Но, похоже, Бриджмена не очень-то волновали эти философские «тонкости», хотя, совершенствуя свою главную идею, он все-таки позитивно реагировал на критику.

Наконец, Бриджмен преимущественно вел речь об операциональных определениях понятий, избегая говорить о познании «вообще». Задача дефиниции — конструкторная обрисовка референта термина: Полная и всесторонняя картина объекта достигается через систему суждений, теорию. Включая в себя минимальное количество необходимых практических или умственных действий, дефиниция не совпадает с полной экстерииоризацией понятия. Следовательно, строить операционную концепцию понятия только на примере его дефиниции недостаточно. Операционная концепция Бриджмена была резюмирована логиками как обоснование правомерности одного из многих возможных приемов определения понятия, а именно «операционального определения» — наряду с «остенсивным», «генетическим», «сущностным», «родо-видовым» определениями. Поскольку Бриджмен не экстраполировал свой операционный подход на всякий познавательный образ (на образы-представления, образы-теории и т. п.), он был слишком узко понят логиками. С его же точки зрения, любой логический прием определения понятия — всего лишь разновидность операционного бытия понятия. Впоследствии психологическая теория интериоризации исправила это упущение Бриджмена, распространив операционный подход на сферу любых чувственных и рациональных образов.

Заметим, что сторонники современной теории интериоризации либо стараются не упоминать идейно-филосо-

софский исток своих взглядов, либо просто не знают о нем, предпочитая ссылаться на Ж. Пиаже или Л. С. Выготского. Но им об этом напоминают их критики. Нельзя просто заимствовать классическую философскую идею, не наследуя вместе с тем влекомую ею кардинальную мировоззренческую проблему. Операционизм Бриджмена по-новому высветил старую проблему И. Канта относительно того, что субъект познает в объекте свои же собственные определения. По Бриджмену, эта проблема звучит так: как продукт взаимодействия субъекта и объекта операция не похожа на объект, не сводима к содержанию объекта; если наши действия с вещами не похожи на сами вещи, а понятия о мире конструируются суммами операций, то может ли существовать истинное соответствие знания действительности? Например, операция взвешивания тела на пружинных весах вряд ли «похожа» на некую сущность гравитационного поля. Мы почти ничего не знаем о сущности гравитации, хотя умеем операционно определять вес тела десятками разных способов. Как раз об этой проблеме истины в ее классической формулировке и напоминают сторонникам теории интериоризации ее критики.

«Сосредоточенность на действии в ущерб образу вела (Пиаже.— Авт.) к выводам, сходным по своей гносеологической сути с операционалистским», — бросает Ж. Пиаже упрек М. Г. Ярошевский<sup>39</sup>. «Следствием того, что умственные действия рассматриваются как интериоризованные внешние практические действия, является сведение познавательного акта к умственному воспроизведению практического действия. Гносеологическая характеристика в генезисе психического как его познавательное отношение к внешнему миру утрачивается», — так оценивает теорию поэтапного формирования умственного действия П. Я. Гальперина ее критик Е. А. Будилова<sup>40</sup>. Проблема выведения предметного содержания идеального образа из целостного операционного содержания этого образа не только не решается в рамках теории интериоризации, но даже не ставится в развернутой и осмысленной форме. Поэтому, несмотря на явные плюсы и свою известную подтверждаемость, психологическая теория интериоризации является односторонней и отнюдь не совершенной. Осмысление ею самой себя предполагает возвращение к идейному пер-

воистоку — операционизму Бриджмена — и философскую рефлексию по поводу природы операции как взаимодействия субъекта и объекта в процессе их взаимодействия. Анализ же «взаимоснятия», в свою очередь, вынудит психологов обратиться к немецкой философской классике, к построенной в ней теории субъекта и объекта, теории идеального, т. е. тем самым заставит синтезировать взгляды Гегеля и Бриджмена.

Мы далеки от мысли отбрасывать теорию интериоризации как «грубую», низводящую человеческий ум до простого копировщика практики, в которой уже объективно содержится будущий результат процесса познания. Разумнее, на наш взгляд, синтезировать в рамках собственно психологии теорию интериоризации и «теорию развития» школы С. Л. Рубинштейна.

### **Операция как субстанция идеального образа**

Из теории П. У. Бриджмена вытекает, что системное свойство понятия кроется в операционном значении концепта. Теория интериоризации распространяет этот вывод на всякий идеальный образ, дедуцируя системное содержание образа из операции как исходной «клеточки» познавательного процесса. Если взаимодействие — субстанция всякого бытия, то взаимоснятие субъекта и объекта в процессе их взаимодействия является самодостаточным и творящим основанием идеального образа, его конкретной субстанцией.

Руководствуясь методологией Бриджмена, Ж. Пиаже отказался от тщетных и традиционных попыток сенсуалистов выводить законы мышления непосредственно из чувственных восприятий. Он обратился к детальному и кропотливому исследованию внешней предметно-чувственной деятельности детей, надеясь именно в прямом контакте ребенка с миром отыскать прототипы фигур логики. Его идея была такова: проследить, как независимо от сознания ребенка складывающиеся в предметной деятельности схемы действия превращаются в операторные схемы мышления, становятся стороной мысли.

Пиаже удалось, во-первых, экспериментально подтвердить свою идею в принципе, а во-вторых, обнаружить сложность, многоуровневость процесса превращения внешнего действия в действие умственное. Этот

процесс начинается с сенсомоторного плана и проходит ряд стадий. Ранние стадии отличаются необратимостью и хаотичностью движений; впервые встретившись с предметом (например, с игрушкой), ребенок начинает исследовать его, но ясного образа предмета пока не имеет. На этих стадиях движения ребенка еще не являются операциями, а отражение им мира имеет неотчетливый, зачаточный характер. Иными словами, взаимное снятие субъекта и объекта только начинается. На последующих стадиях движения ребенка становятся обратимыми, целенаправленными, взаимозависимыми и взаимозаменяемыми. Их Пиаже называет уже операциями. Рождается логическое мышление, и образы предметов приобретают отчетливый, достаточно полный характер. Социализация ребенка осуществляется при помощи взрослых, и в этом процессе огромное значение имеет игрушка — репрезентант того или иного класса жизненно значимых объектов, уже освоенных человечеством. В форме и содержании игрушки явно запечатлевается сущность какого-либо класса объектов и схема действия с ними. Играя, ребенок сравнительно быстро постигает те природные и социальные сущности, первоначальное освоение которых требовало от предшествующих поколений громадных затрат тяжелого труда и умственной энергии. Отсюда ясно, что чем больше внимания общество уделяет качеству и разнообразию детской игрушки, тем эффективнее происходит воспроизводство «человека разумного». «Диснейлэнд» в США или Японии — не прихоть богатых стран, а весьма прагматичное средство трансляции достигнутого уровня культуры подрастающим поколениям. Заранее обречены на неудачу попытки той или иной державы занять достойное место в мировом содружестве государств, если ее правители финансируют индустрию детской игрушки по остаточному принципу.

Пиаже экспериментально установил, что внешнее действие имеет своеобразный «логический рисунок», если оно неоднократно повторяется и направлено на однородные предметы. Возникая из внешней предметно-чувственной деятельности, операции логического объединения, упорядочивания, центрации, сериации и т. п. затем продолжают развиваться в уме по собственным логико-генетическим законам<sup>41</sup>. Образование операционных структур — это высшая форма приспособления.

человека к окружающей среде, когда объект преобразуется субъектом на основе «логики объекта». Система умственных операций, как показано Пиаже, всегда складывается так, что любой прямой операции соответствует тесно связанная с нею обратная операция: «сложение — вычитание», «умножение — деление» и т. п. Каждая пара взаимобратимых операций так или иначе согласована с другими подобными парами. Это дает человеку возможность мысленно строить и проигрывать различные варианты поведения и выбирать наиболее целесообразные. Постоянный контроль за ходом мысли осуществляется при помощи обратных операций, которые позволяют восстанавливать по результатам прямых операций исходное состояние. Прямые и обратные операции — осознаваемый процесс взаимного снятия каких-либо двух абстрактных содержаний в составе объединяющего их «третьего» (целого) и восстановления снятого до первоначального вида. Операция интегрирования, например, — разновидность снятия, а дифференцирование — воссоздания снятого, отрицания отрицания. Анализ и дедукция из интегрированного целого следствий возможны благодаря сопряженным с ними объединяющим процедурам синтеза и индукции. Слова естественного языка уже включили в себя в снятом виде многообразие предметного содержания, которое поддается восстановлению посредством аналитического мышления.

В начале 30-х годов советский психолог Л. С. Выготский предложил «культурно-историческую концепцию» мышления, противоположную как идее врожденности ментальных структур, так и идее, согласно которой все человеческое поведение определяется подкреплением, обратными связями, биологической реакцией на изменяющиеся условия внешней среды с целью выживания. По Выготскому, ментальные структуры «являются продуктами процессов вхождения ребенка в социально-культурную общность»<sup>42</sup>.

Выготский пересматривает проблему соотношения внешней и внутренней деятельности и переносит, как и Пиаже, центр тяжести в исследовании психического развития с результата отражения на причину самого отражения, т. е. на общественно-историческую практику, контакт Природы и Культуры. Он выдвигает гипотезу о зарождении высших психических функций непосред-

ственно во внешней предметно-чувственной деятельности человека и о последующем перенесении их бытия во внутренний план. Специфически человеческая деятельность характеризуется применением орудий труда как «общественных органов чувств», и этот способ приспособления человека к среде качественно изменил тип его поведения и способ отражения внешнего мира. Только выводя абстрактное мышление и его операции из трудовой деятельности, считал Выготский, можно последовательно провести каузальную трактовку высших функций психики. «Орудийность» и «социальность» — два исходных пункта его концепции. Развертывая их, он приходит к мнению, что высшие психические функции возникают и включаются в культурно-исторический ряд в процессе интериоризации орудийной деятельности. Средство, переключающее поведение на человеческий уровень, — языковой знак. Сколько разных типов знаков, столько и разновидностей мышления. Один предмет природы, выступая в роли заместителя другого предмета, обретает по отношению к человеку свойство естественного знака; тем самым, практическое преобразование природы оборачивается в то же время наглядно-действенным мышлением. Оперирование знаками, воплощенными модальностями зрения, слуха, осязания, вкуса и запаха, формирует визуальное, аудиальное, тактильное, вкусовое и запаховое мышление, а оперирование словами — вербальное мышление.

«Подобно тому, как применение того или иного орудия диктует весь строй трудовой операции, подобно этому характер употребляемого знака является тем основным моментом, в зависимости от которого конструируется весь остальной процесс»<sup>43</sup>. Трудовая операция, подчеркивает Выготский, — довольно точная модель трудовых действий. Научиться применять знак — значит овладеть операциями, которые, снимая в себе содержание объекта и субъекта, позволяют проникнуть в объективную действительность, обозначенную этим знаком, а также в культуру общества. Индивидуальное мышление возникает и развивается в процессе усвоения индивидом продуктов общественной культуры при посредстве знаков как общественных органов.

Концепция Выготского по-разному интерпретируется в современной литературе в зависимости от истолкования понятий «культура» и «знак». Сегодня насчитыва-

ется свыше 100 дефиниций культуры, и их число продолжает умножаться. Однако подавляющее большинство определений неспецифичны и неопределенны. Например, указывая на деятельность как на родовой признак культуры, многие авторы не ведут поиска специфических видовых характеристик культуры. По нашему мнению, **культура есть идеалообразующая сторона деятельности**, возделывание идеалов. Обсужденное выше понятие идеала есть особое сопряжение «совершенного» объекта, схемы действия с ним и процедуры экстраполяции знания об эталоне на более широкую предметную область. Все эти аспекты идеала имеют конкретно-исторический характер и изменчивы по своему содержанию. Идеал опосредует взаимоотношения людей и отношение человека к природе, именно его посредническая роль придает человеческим отношениям социальный характер. «Культура» происходит от слова «культ», обозначая возделывание мира человека в соответствии с признанными эталонами вещей, образцовой технологией действия, нормами поведения людей и правилами экстраполяции идеалов. В единстве своих светских и религиозных моментов культ поддерживается идеологически, политически, организационно, системой обрядов и образует особое социально-психологическое поле внутри общества. Это не физическое поле, оно существует, пока его признают и почитают большинство членов социума, но способно разрушаться из-за вражды между людьми и социальных катаклизмов.

Культура не есть вещь, хотя и возникает по поводу почитания эталонов вещей. Она процессуальна — всякий раз восстанавливается заново и совершается как взаимоположение субъекта и объекта и признание новыми поколениями старых или новых идеалов (образцов, норм и правил). Поскольку идеал — нерасчленимое единство материального и нематериального полюсов, чувственной и сверхчувственной сторон, постольку нет и не может быть отдельно материальной культуры и духовной культуры. Всякая культура «материально-духовна» и «духовно-материальна», но пропорции духа и материи в ней могут различаться, что и служит некоторым основанием для грубого и некритического противопоставления «материальной культуры» и «духовной культуры». Предметы культа, в том числе вещи, становятся таковыми благодаря одухотворяющим их актам признания.



Культура — эмерджент, образующийся из процессуального взаимоотнождествления духа и материи, субъекта и объекта; ее целостность имеет операционный характер, связана со схемами деятельности. Культура, следовательно, не есть «просто» деятельность, но есть идеалообразующая сторона деятельности, практической и теоретической.

Культура непосредственно наблюдаема и изучаема только со стороны ее телесных репрезентантов, но недоступна внешнему взору как целое. Например, не зная религиозных и идеологических особенностей какого-то народа, невозможно понять существо его культуры, даже если скрупулезно изучить материальную сторону его жизнедеятельности. Культура не столько внешне изучаема, сколько внутренне переживаема. Чтобы проникнуть в конкретную культуру или стать ее носителем, нужно, согласно Выготскому, индивидуально освоить ее специфические знаки и способы оперирования с ними. Знак — ключ к двери культуры, а поле культуры составлено знаковыми потенциалами. М. Хайдеггер не случайно именовал язык домом бытия.

Если под знаками понимать только (или прежде всего) слова национальных языков и искусственную терминологию, то концепция Выготского будет истолкована слишком узко, «культура» сведется к почитанию изящного словоупотребления, этикета, эталонов науки и искусства, а ее носителем будет объявлена «творческая интеллигенция», «образованная часть народа», «просвещенные люди» и т. п. Но религиозная традиция, составляющая фундамент всякой подлинной культуры, восходит к пониманию языка как совокупности знаков, составляющих две книги — Книгу Природы и Книгу Откровения. Книга Природы — это сотворенный Богом мир взаимосогласованных вещей, явлений и процессов, подчиняющихся естественным законам. Каждый предмет природы — не только самобытие, но и средство существования другого предмета, элемент окружающей среды, дом индивидуального бытия. Как часть единого целого каждый предмет имеет свое назначение, выполняет роль связующего звена, посредника, значащей единицы, знака. Постигая фрагмент Книги Природы, человеческая цивилизация распространяет локальные значения и смыслы окружающих вещей-знаков на весь универсум, тем самым неточно, но всякий раз уникаль-

но прочитывая эту Книгу. Практическое освоение внешнего мира оказывается обнаружением первичной материально-знаковой оболочки субстанциального текста. Та часть этой оболочки, которая признается людьми за набор эталонов и почитается в качестве идеалов, формирует материальный полюс культуры, является результатом массового творчества и одобрения.

Поскольку Книга Природы бесконечно сложна и громадна, ее невозможно целиком и истинно прочитать одним лишь путем экспериментально-практического перелистывания, страница за страницей. Согласно религиозной традиции, Бог откровенен с людьми, сообщает им через серию Книг Откровения общие смыслы Природы и Истории. Благодаря обретенной вере люди получают более прямой путь к Истине и уточняют свое понимание текста природы. Содержание духовного полюса культуры существенно зависит от принятой народом Книги Откровения. Взаимопроникая, материальный и духовный полюса культуры образуют всякий раз неповторимую тотальность, которую можно в полной мере пережить лишь изнутри. Конкретная вера обуславливает характер народной практики, а практика заставляет эволюционировать народную веру. Значение культурного знака синтезирует в себе моменты содержания Книги Природы и Книги Откровения, познается и переживается в достаточно полной форме только под постоянным воздействием сопряженного с ним поля конкретной культуры.

То, что культура и значение культурных знаков существенно обусловлены религиозной связью людей, нетрудно увидеть, когда изучаешь последствия религиозных реформ в обществе, будь то реформы, касающиеся космоцентрических религий или религий социоцентрических (культы личности, народа, государства и т. д.). Например, возвестив новые религиозные законы жизни, основатель иудаизма Моисей дал импульс возникновению принципиально новой культуры. Благодаря принципам иудаизма израильтяне добились свободы от ига фараонов, воздвигли правовое государство и превратились из жалких рабов в носителей высокой культуры. Идеи о Боге, душе и морали были заимствованы у них рядом греческих философов, Сократом в том числе. На основе христианских принципов была построена европейская цивилизация с ее эксперимен-

тельно-научной практикой и изобразительным искусством. Под влиянием религиозного учения Мохаммеда духовно переродились полудикие племена Аравии, создав высочайшую по тем временам культуру и внося громадный вклад в медицину, астрономию, математику, историю, географию и философию. Причем, заметим, рождение и расцвет христианства, а в особенности иудаизма и ислама, легших в основание соответствующих культур, происходило быстро, в течение нескольких поколений. По мере того, как высокие принципы религии тускнели или изменялись под воздействием текущих практических дел, их регуляторная роль ослабевала, но и сама цивилизация хирела, идеалообразующий процесс в основных сферах жизни затухал, культура рушилась. Доходя до критической черты, культура либо погибала, либо — благодаря новой религиозной реформации — возрождалась в новом качестве. Из этого следует, что тип культуры как лица цивилизации во многом определяется типом религиозной связи людей, хотя и не сводится только к религиозной основе.

Понимая в обсужденном выше широком контексте «культурный знак», мы преодолеваем узко-технологическое истолкование операционной концепции Выготского, распространенное в нашей философской и психологической литературе. Когда мы говорим, что целостное содержание идеального образа конституировано схемами действия, операциями, то придаем данному высказыванию социокультурный смысл, так или иначе заложенный в культурно-исторической концепции Выготского.

Следует Л. С. Выготскому, академик А. Н. Леонтьев отвергает традиционную схему анализа психики по типу «стимул — реакция» и заменяет ее трехчленной схемой «предмет — деятельность — субъективное явление». «В деятельности и происходит превращение объекта в его субъективную форму, в образ, а вместе с тем совершается также переход деятельности в ее объективные результаты, в ее продукты»<sup>44</sup>. Принципиально важна мысль А. Н. Леонтьева о том, что деятельность имеет кольцевую структуру. Практическое и духовное — это не различные виды деятельности, которые могут быть либо рядоположенными, либо существующими отдельно сами по себе. Практика и познание, — стороны одной и той же деятельности, скрепленные двухсторон-

ней связью. Эта идея соответствует современным физиологическим представлениям о кольце обратной афферентации (П. К. Анохин, Н. А. Бернштейн). Ни один из фрагментов этого кольца не образуется самостоятельно и не является самодостаточным. Отсюда следует, что материальная и духовная его стороны взаимоформируются и ни одна из них не может быть объявлена абсолютной основой другой. Если взгляды Леонтьева, Анохина и Бернштейна справедливы, то последовательное их философское истолкование ведет к отрицанию тезисов об абсолютности практики как основы и критерия истинности познания и первичности материального производства и «материальной» культуры по отношению к духовному производству и «духовной» культуре. Говоря вообще и отвлеченно, дух культуры и ее материя взаимоформируются, а не возникают по логике первичного и вторичного начал.

К заслугам Леонтьева следует отнести разработку им категориального аппарата операционного подхода. Деятельность как специфически человеческий способ существования, как процесс взаимодействия «первой природы» и «второй природы» есть система, имеющая многозвенную структуру. Ее элементами являются действия. Под действием А. Н. Леонтьев понимает процесс, который подчинен какой-то сознательной цели и сопряжен с нею. Однако сама цель может осуществляться различными способами, с помощью различных инструментов. Эти способы именуются операциями. Если действия соотносятся с целями, отмечает Леонтьев, то операция соотносится с условиями действия<sup>45</sup>.

Поясним различие действия и операции. Например, перед нами стоит цель пробить отверстие в стене. Для этого мы должны начать действовать, найдя способ действия. Дыру в стене можно высверлить при помощи дрели, гвоздя, шлямбура, сделать выстрелом пули, прожечь лучом лазера и т. п. Вот этот способ действия и является в первом приближении операцией. В орудиях труда воплощены не цели действия, а способы, формы действия. Идеальный образ интериоризуется из операций, а не из действий.

В последние годы исследование понятия операции как структурной единицы деятельности предпринималось физиологами, лингвистами, математиками, специалистами в технических областях знания. Например,

В. П. Зинченко, В. П. Мунипов и Г. А. Смолян выделяют три типа единиц, характеризующих строение деятельности: а) отдельная деятельность, выделяемая по критерию побуждающих ее мотивов; б) действия — процессы, которые подчиняются сознательно сформулированным целям; в) операции, которые непосредственно зависят от условий достижения целей<sup>46</sup>. Операции классифицируют на практические, перцептуальные и концептуальные.

Учитывая уже сложившиеся в науке подходы к определению понятия операции, под операцией в самом общем плане будем понимать способ действия, посредством которого субъект осуществляет практическую или познавательную цель, полагая себя в объект и достигая в себе идеального образа этого объекта.

Сознательной целью отдельного человека Б. И. Беспалов называет выражаемую этим человеком в развернутой образной или речевой форме мысль о необходимости самому получить в будущем «месте-моменте» определенный результат действия<sup>47</sup>, внутреннюю же причину постановки цели обычно усматривают во внешней потребности субъекта. Термин «действие» пришел из физики в психологию и обрел в ней особый смысл. «С одной стороны, действие — это интериндивидуальная реальность. Оно социально по своему происхождению и сохраняет свой совокупный характер даже тогда, когда совершается вне социального контекста. С другой стороны, действие — это развивающийся функциональный орган, обладающий биодинамической, чувственной и эмоциональной тканью. Решающим в его формировании и конструировании является как социальный, так и предметный характер»<sup>48</sup>. Сердцевину же действия, его кристалл составляет операция, схема действия, обусловленная как объектным эталоном, так и реализуемыми сущностными силами человека. «В действительности в основе наших чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы, — утверждал И. Кант, — ...прежде всего благодаря схеме и подобно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем, и сами по себе они совпадают с понятиями не полностью»<sup>49</sup>. Кант пояснял, что мы не можем мыслить линии, не проводя ее мысленно, не можем мыслить окружности, не описывая ее и т. д.<sup>50</sup>

Деятельность есть не просто способ бытия человека. «На самом деле деятельность есть способ бытия только лишь актуализируемой, поддающейся распределению части культурно-исторической действительности и самого человека,— пишет Г. С. Батищев.— Ведь деятельность всегда есть процесс решения проблем-противоречий, т. е. решение задач, а эти последние образуют иерархию по степени трудности, включая всякий раз и запредельно трудные задачи»<sup>51</sup>. По мнению О. А. Никуленко, сопротивление объекта субъекту в ходе деятельности совершенно не обязательно предстает в «целостном виде», оно может «распределяться» на различные стороны и элементы ситуации, а также «переходить» с одних сторон на другие. Поэтому целостность (единый характер) деятельности обуславливается не наличием единого объекта, а представлением (моделью) о «потребном будущем», будущей ситуации, которая даст субъекту деятельности возможность удовлетворить те или иные потребности<sup>52</sup>. В. С. Швырев подчеркивает, что такая активность, которая способна к постоянному пересмотру и совершенствованию лежащих в ее основании программ»<sup>53</sup>.

Вместе с тем остается еще много неясностей категориального плана при описании структуры человеческой деятельности. Одна из главных проблем — индивидуализация действия, отличие его целевого содержания от формы осуществления. Рассмотрим пример, анализируемый А. Голдманом<sup>54</sup>. Предположим, охотник одновременно 1) двигает своим пальцем, 2) нажимает на курок ружья, 3) стреляет из ружья по цели, 4) убивает птицу. Что это — четыре разных действия или все они есть одно и то же действие с четырьмя описаниями? Г. Е. М. Анскомб полагает, что это — одно и то же действие: движение пальцем тождественно убийству птицы, и все свойства «убийства» уже заключены в «движении пальца». А. Голдман возражает на это: нажатие на курок есть причина выстрела, но убийство птицы не есть причина, обуславившая ружье стрелять, поэтому в данном примере следует различать базовые и небазовые действия. Одно действие есть метод осуществления другого действия: движение пальцем есть базовое действие, нажатие курка — небазовое действие. Скажем, то движение рукой может повлечь за собой иные производные действия: шахматист двинул рукой — переместил

королеву — поставил мат сопернику — соперник находится в стрессовом состоянии.

Проблема взаимоперехода действия и операции пока не имеет логичного решения. Не менее сложен вопрос о целевой причинности базового действия, сформулированный еще Б. Расселом: если я захотел поднять руку, и рука поднялась, то кто или что есть причина поднятия руки: я, мое намерение — цель или нечто третье? Но так или иначе цель входит в структуру базовых и небазовых действий, оказывая влияние на выбор адекватной схемы действия, операции.

Вместе со своими сотрудниками А. Н. Леонтьев провел множество экспериментов, которые в значительной степени подтвердили вывод о едином кольце деятельности и единой основе практических и умственных действий. «Чтобы построить у ребенка новое умственное действие, например, то же действие сложения, — пишет Леонтьев, — его нужно предварительно дать ребенку как действие внешнее, т. е. экстериоризовать его. В этой экстериоризованной форме, в форме развернутого внешнего действия, оно первоначально и формируется. Лишь затем, в результате процесса постепенного его преобразования — обобщения, специфического сокращения его звеньев и изменения уровня, на котором оно выполняется, происходит его интериоризация, т. е. превращение его во внутреннее действие, теперь уже полностью протекающее в уме ребенка»<sup>55</sup>.

Некоторые новые данные, имеющие значение для дальнейшего развития операционного анализа идеального образа, были получены П. Я. Гальпериным, создавшим теорию поэтапного формирования умственных действий. Развитие психических функций всегда начинается с формирования соответствующих внешних действий, полагает Гальперин, и если впоследствии окажется, что какая-нибудь функция не сформировалась достаточно образом или сформировалась неправильно, то выправление ее должно начинаться с возвращения к ее исходной внешней предметной форме и далее методически проходить все надлежащие этапы<sup>56</sup>. В работах Гальперина подробно прослежено, как внешнее предметное действие трансформируется во внутреннюю речь, а мышление (логическое) осуществляется уже как оперирование словами. Чрезвычайно важна идея Гальперина о том, что до тех пор пока человек не выработает

индивидуализированное предметное действие, он не способен думать о соответствующем этому специфическому действию предмете, не может отражать и мысленно преобразовывать словесные заместители данного предмета, находить новые умственные действия с ним. Сама категоризация предмета мысли словом становится возможной, когда сложилась определенная схема действия с предметом.

К представлению о том, что целостность психического образу придают схемы действия с предметами, пришли и такие известные зарубежные психологи, как Дж. Брунер, А. Валлон, Р. Грегори. Например, Брунер и его школа полагают, что познание человека есть процесс повышения мастерства в добывании и использовании новых схем действия, образов-восприятий и символов. «При последовательном выполнении движений у ребенка складывается их пространственная схема, в которой каждое движение занимает определенное место. Эта схема, имеющая симультанный характер, затем отчленяется от самих движений, становясь основой наглядно-действенных представлений»<sup>57</sup>. Выводы, сделанные Ж. Пиаже, Л. С. Выготским, А. Н. Леонтьевым, П. Я. Гальпериным, Дж. Брунером и многими другими отечественными и зарубежными психологами, сегодня распространяются уже на всю сферу человеческой психики. Хотя первоначально эти выводы касались только природы умственных действий, ныне они относятся к чувственной сфере человека.

Впервые понятие перцептивного действия было предложено А. В. Запорожцем, а затем развито в исследованиях В. П. Зинченко, В. В. Давыдова, Д. Гибсона, Р. Грегори, Л. Б. Ительсона и других ученых<sup>58</sup>. Чувственный образ объекта формируется как следствие движения органа зрения по воспринимаемому контуру предмета. Вначале глаз «обегаёт» все границы предмета, совершая десятки тысяч хаотичных движений (если предмет не знаком человеку). Затем в этих движениях складывается некий инвариант — три-четыре «критических точки», которые соответствуют наиболее характерным особенностям наблюдаемой вещи. Впоследствии достаточно мгновенно уловить эти точки, чтобы зрительный образ вещи воссоздался по уже ранее сформированной схеме перцептивного действия. «Субъект посредством движений извлекает предмет из внешнего про-



странства и «одевает» его светом... Движение как изначально, так и в конечном счете представляет собой как бы субстанцию, каркас образа... Эволюция образа... состоит в трансформации пространственного образа в перцептивные схемы, в значения, в символы. В последних усиливаются элементы абстрагирования от реальности и соответственно уменьшается удельный вес биодинамической и особенно чувственной ткани», — пишут В. В. Давыдов и В. П. Зинченко<sup>59</sup>. Формирование образа требует времени, обозначаемого понятием «стадия действия» (Ф. Дондерс).

Л. Б. Ительсон предлагает выделять три уровня предпонятийной формы отражения. Низший уровень — репродуктивный по характеру и ассоциативный по способу деятельности. Второй уровень характеризуется тем, что операции детерминируются практической или познавательной задачей, здесь способ действия — построение наглядного представления цели. Третий уровень — символический по характеру и метафоризирующий по способу деятельности субъекта, чувственные образы при этом частично выполняют семиотическую функцию<sup>60</sup>. Успешная, на наш взгляд, попытка различить между собой операции, отвечающие преимущественно за формирование понятий, и операции, интериорирующиеся в чувственные образы, содержится в книге В. В. Давыдова «Виды обобщения в обучении»<sup>61</sup>. Автор остро ставит проблему отыскания таких обучающих действий, например в школьном образовании, которые сразу бы формировали у школьников понятия. Как видим, развивающийся в русле психологии операционный анализ природы человеческой психики приобретает все более общий характер и обогащает философский операционизм П. У. Бриджмена.

Наряду с психологией деятельности операционный подход конкретизируется социологией труда и профессиональной. В основе разделения труда лежит дифференциация операций, а обособление профессий — необходимое следствие общественного разделения труда. Появление профессий влечет надстраивающиеся над ними институты, занимающиеся духовно-практическим воспроизводством и трансляцией профессиональных знаний и опыта. Дифференциация и обновление профессий — процесс бесконечный и трансформирующий прежнюю систему операций и технологических цепей. Профессио-

нализация имеет три аспекта: а) экономически человек трудоустраивается, б) социально человек выбирает профессию, в) духовно человек ищет через профессию смысл жизни (М. Н. Сулейманов). Поэтому феномен профессионализации требует трех существенных определений, которые, в свою очередь, нужно обобщить в философском определении профессии.

Обычно считается, что различие между профессией и специализацией имеет сугубо количественный характер: профессию определяют как специализацию по какой-либо специальности, овладение специальностью и связанной с нею квалификацией. Такой взгляд обусловлен технологическим подходом к природе операций и их дифференциации. С позиции же культурно-исторической теории Л. С. Выготского феномен профессии выглядит куда более сложным.

Если «профессия» есть всего лишь «специальность», а не нечто иное, тесно связанное со специальностью в аспекте разделения труда, то мы тогда просто тавтологически умножаем сущности и ориентируемся на анализ человека как партитивности, индивидуализированной общественной единицы. В свете такой методологической установки трудно увидеть процесс самоопределения и самоосмысления индивида, понять самоценность экзистенции человека. Логика детерминации части (специальности) целым (потребностями общества в разделение труда) должна быть философски дополнена логикой порождения целого самоопределяющимся бытием индивида.

Не случайно в русском языке существуют явно отличающиеся понятия ремесла (специальности) и промысла (провидения, устройства будущего, разновидности смысло-жизненного мышления). Скажем, «промысл Божий» — провидение, попечение о Вселенной (В. Даль); тайна промысла Божьего — человек, а тайна человека — Бог. В английском языке слова «конфессия» (признание в вере) и «профессия» (признание в деле, способ присвоения мира) имеют прежде всего индивидуально-личностный смысл. Недаром в англоязычной литературе идут споры, почему, например, юрист, философ или врач — профессия, а гробовщик — только занятие. Профессиональное и конфессиональное связывают с призванием человека, в то время как специальность определяют как экономическое занятие.

Правда, известны попытки распространить понятие профессии на целые народы. Например, «Ветхий Завет», повествуя о договоре Яхве с евреями, указывает на еврейский народ как на избранный на священство во всемирном масштабе. Но в той же книге говорится о постоянных нарушениях этого договора, о невыполнении «народом-священником» своего «предназначения». К. Маркс в работе «К еврейскому вопросу» пытался доказать, что подлинным призванием евреев является служение золоту, «денежному мешку», финансовому делу. Однако эта гипотеза не находит убедительного подтверждения историческими фактами, освещающими жизнь большинства еврейского народа. Народ-священник, народ-воин, народ-земледелец и т. п. определения, скорее всего, оказываются некритическими экстраполяциями знания об отдельных социальных группах и их занятиях в некоторые исторические периоды времени на целые народы.

Профессия — промысел, дело жизни. Она может рассматриваться не только как нечто предлагаемое для выбора индивиду со стороны общества, но и как предлагаемая обществу индивидом его персональная способность. В этом аспекте профессия предстает как материализующаяся духовная тотальность и самобытность индивида. Из специальности она превращается в духовную службу, стержень человеческого духа и видится как внутренне свободное признание и освоение индивидом какого-либо внешнего средства в форме одной из важнейших целей своей жизнедеятельности. Овнешнивание индивидуальной духовной тотальности, пусть с неизбежными при этом искажениями и потерями, — уже не специализация, а именно профессионализация человека.

При таком взгляде на профессионализацию она обобщается не столько следствием общественного разделения труда, сколько сама выступает — по причине конкуренции людей как самобытных деятелей — демиургом разделенного общественного труда, источником внешней специализации.

Технико-организационный анализ операции и профессии опирается на узкое понятие труда, обозначающее физиологическую затрату рабочей силы. Социокультурный же анализ операции и профессии предполагает поиск философского понятия труда.

Одни авторы отождествляют труд с деятельностью «вообще», другие трактуют его как предметно-производственную активность, третьи — как необходимое и утилитарное в производстве, четвертые — как некоторый основной вид практики и т. д. С одной стороны, предпринимаются попытки противопоставить понятия «труд», «познание» и «общение», с другой — уравнивать практику, познание и общение в отношении труда как их родовой характеристики. Внимательный анализ каждой из дефиниций вскрывает ее либо логическую, либо фактическую несостоятельность. Вероятно, уже исчерпала себя логика части и целого, применяемая к исследованию соотношения понятий «деятельность» и «труд». Быть может, более продуктивен иной подход к проблеме — рассмотреть труд как специфическую сторону (аспект) любой человеческой деятельности, будь то практика, познание или общение. В таком освещении «труд» обретает собственный философско-категориальный смысл, замена или подмена его иными перекликающимися с ним терминами станет ошибкой.

Как известно, деятельность — взаимодействие субъекта и объекта, в котором субъекту принадлежит активная и целеполагающая роль. Преследуя цели преобразовать объективную реальность в соответствии со своими исторически изменяющимися потребностями, субъект вынужден процессуально — физически или умственно — преодолевать сопротивление объекта. Именно такую активную сторону деятельности (т. е. процессуальный вектор силы и энергии, исходящий от субъекта в пространство объекта) этимологическая и философская интуиция обычно связывает с понятием труда. С этой точки зрения, неточно употреблять словосочетание «трудова́я деятельность», равно как неверно без специальных диалектических замечаний провозглашать труд демиургом человека. Труд не есть ни деятельность как таковая, взятая как целостный сплав субъекта и объекта, ни разновидность деятельности; он есть субъектная — волевая, целенаправленная, сминающая естественные границы объекта — сторона всякой деятельности. Если сопротивление объекта субъекту велико, то соответствующий физический или умственный труд оказывается весьма напряженным, тяжелым, ограничивающим свободное удовлетворение потребностей человека. Напротив, легкая проницаемость объекта обуслови-

вает возрастание в труде игрового момента. Игра и труд не представляют собой особых разновидностей деятельности. Правда, объект деятельности, в которой игровой аспект выдвигается на первый план, обладает особыми свойствами. В труде есть доля игры, в игре есть доля труда. Труд, лишенный игрового момента, влечет психофизиологическое угнетение человека.

Если субъект по каким-то важным параметрам соответствует своему объекту, испытывает к нему профессиональное влечение, привязанность, то в его труде возрастает игровой момент и усиливается продуктивность. Профессия, выбранная по призванию и соответствующая сущностным силам индивида, реализуется не только как труд, но и как игра. Напротив, навязанная извне человеку профессия отчуждает его от самого себя и делает его малоспособным к преодолению сопротивления объекта. Чем сложнее объект и чем больше схем действий требуется для его потребного преобразования, тем более важно, чтобы этим объектом занялся человек, внутренне свободно выбравший соответствующую профессию и совершенствующийся в ней. Разумное преобразование объекта — удел скорее играющего субъекта, нежели рабски трудящегося. В особенности это справедливо в отношении людей умственного труда. Например, если философ чересчур серьезно относится к делу своей жизни (профессии) и тратит невероятные усилия на построение собственной концепции, то из этого у него обычно мало что выходит оригинального. Философ же, профессионально играющий с моделями мироотношений, более удачлив.

Избирательно и целенаправленно вторгаясь в объект, субъект вступает с ним в отношение взаимного отражения и, следовательно, в этой или иной мере сам подвержен сущностным изменениям внутри целостной системы деятельности. Постоянно становящееся в каждом конкретно-историческом типе деятельности ее тотальное свойство является диалектическим единством снятого труда и трансформированной трудом прежней предметности. Эта тотальность (но не труд непосредственно) воспроизводит человека, детерминирует его эволюцию. В генезисе и развитии человека труду опосредованно принадлежит важная, но отнюдь не единственная, всеохватывающая и абсолютная роль.

Разделение труда усиливает общий эффект воздей-

ствия совокупного субъекта (общества) на внешний мир. Вместе с тем оно превращает людей в частичных субъектов, несuverенность которых компенсируется их общением друг с другом. Отчуждение частичного труда вызывается разными факторами: а) преобразуемый обществом объект не дан индивиду как целое, цель индивидуальной трудовой деятельности может не сопрягаться с тотальным свойством этого объекта; б) индивид не контролирует скачкообразное появление нового качества как продукта воздействия общества на природу, в) недостаточно хороша координация частичных субъектов; г) профессия выбрана индивидом не свободно; д) труд индивида подвергается эксплуатации.

Философское определение труда как субъектной стороны всякой деятельности (преодоления субъектом сопротивления объекта) позволяет более гуманно оценивать общественную значимость тех или иных профессий, а также связанных с ними операций. До недавнего времени в нашей литературе господствовала доктрина приоритета материального производства над «непроизводительным» духовным производством, а на основе этой доктрины осуществлялась финансовая политика советского государства. Идея первичности материального бытия и практических операций весьма односторонне и искаженно позволяет понять производство «вообще» как воспроизводство человека, рода homo sapiens. Соответственно, теоретическое выведение феномена профессии из принципа первичности материального производства влекло вывод о второразрядности профессий, связанных преимущественно с духовным производством, об их надстроечной функции. Но если «субъект» понимать в прямом, а не метафорическом смысле и рассматривать труд как субъектную сторону всякой деятельности, то общественное разделение труда окажется следствием собственных внутренних профессиональных выборов людей, строящих свое общество и конкурирующих в нем, а не порождением метафизической субстанции — «материального производства». Человек тем и отличается от животного, что проектирует и планирует впрок различные схемы своей будущей жизнедеятельности и преобразования мира; эти схемы далеко не всегда вытекают из наличной практики и чаще всего противоречат ей, но, реализуясь, причинно преобразуют материальное производство.

Нет отдельно материального производства, как нет отдельно духовного производства. Реально осуществляется целостное воспроизводство общественного человека, и в этом воспроизводстве есть материальная и духовная стороны. В зависимости от изменяющихся исторических условий первостепенная роль может принадлежать то материальной, то духовной стороне единого воспроизводства человека, однако в целом ни одна из них не имеет абсолютного первенства и не может быть безошибочно названа «первичной». Поэтому более справедливо выводить модусы и феномены общественной жизни не из принципа первичности материального производства и практических операций, а из принципа воспроизводства человека. Взятый в единстве его индивидуальной и социальной, материальной и духовной составляющих этот принцип позволяет более конкретно и глубоко понять сущность профессии и профессии человека, строить более гуманистичную государственную политику в отношении профессиональной ориентации и оплаты труда людей. Социокультурная трактовка природы операции ведет к важным социально-политическим выводам, поэтому философский интерес к ней, несомненно, будет возрастать.

Продолжим анализ операционного содержания идеального образа и снятого в нем предметного содержания. Схема действия есть операционная модель объекта. Каждому объекту постепенно начинает соответствовать так или иначе определенная схема действия. Преобразуя мир, человек вольно или невольно дифференцирует его на дискретные вещи в зависимости от своего умения по-разному действовать с тем или иным фрагментом бытия. Чем больше кристаллизуется схем действия, тем больше связанных с ними вещей человек различает и наименовывает. Хорошо известно, что профессиональный художник знает больше оттенков цвета, чем не художник, музыкант — больше нюансов звука, чем не музыкант и т. д. Вместе с тем дифференциация внешнего мира путем изобретения все новых и новых специфических схем действия — предпосылка обобщения этих схем, обнаружения в них инвариантов. Поскольку интегральная схема действия уже не может быть специфически соотнесена к отдельному конкретному предмету, то ее функционально относят к обобщенному предмету — иконическому знаку, слову или

символу. Именно посредством такого рода обобщенных схем действия реальность категоризуется, раскладывается на роды бытия, а мышление отображает эти роды в своих логических формах.

Всякое понятие явно или скрыто содержит в себе определенную умственную операцию, которую можно установить анализом дефиниции понятия. И. В. Бычко пишет, что «понятие непосредственно указывает лишь на те схемы действия (практические или теоретические), которые нужно произвести, чтобы «узнать» отображенный в понятии предмет»<sup>62</sup>. Автор приводит характерный пример, иллюстрирующий эту важную мысль. Допустим, некто не видел аврамова дерева. Он не сумеет «узнать» это дерево, если будет непосредственно сличать его лишь с его названием. Но можно открыть энциклопедию и прочитать определение: ...кустарник, высота 1—4 м, семейство вербеновых... Только установив принадлежность данного растения к знакомым кустарникам, мысленно определив его высоту и родство с вербеновыми, т. е. произведя наложение друг на друга разнообразных схем действия, субъект овладевает понятием аврамова дерева. В этом смысле суть проблемы понимания состоит в согласовании схем действия, конституирующих то или иное понятие, у разных людей. Нередко бывает, что в один и тот же термин оппоненты вкладывают разный смысл потому, что по-разному оперируют им.

Чтобы определить понятие и передать его содержание другому индивиду, требуется подыскать ряд общезначимых схем умственного действия и сообщить о них в определенной последовательности реципиенту. Разумеется, подобная экстериоризация содержания понятия лишь в принципиальных чертах совпадает с исторически предшествовавшими этапами интериоризации, которые преодолевали творцы понятия. Мысленно совершая называемые ему устно или письменно операции, обучаемый овладевает путем сокращенной вторичной интериоризации общественно выработанным понятием, логически воспроизводит историческое. Схема действия казуально детерминирует угол зрения на мир, а согласование различных суждений об одном и том же предмете предполагает принятие единого способа оперирования с ним.

Важнейшим концептом операционной теории идеаль-



ного образа является понятие операционного инварианта. Д. Бом пишет: «Представляется ясным, что из удивительно разнообразного и изменчивого потока движений и связанных с ними ответных ощущений мозг способен абстрагировать относительно инвариантную структуру ощущаемого объекта. Эта инвариантная структура с очевидностью не сводится к отдельным операциям и ощущениям и может быть абстрагирована лишь из полной совокупности таковых за некоторый период времени»<sup>63</sup>. В предельно кристаллизованном виде такие инварианты существуют, например, в науке в виде констант физики, а каждая константа имеет свою захватывающую биографию.

Какой-либо отдельный идеальный образ может вначале возникать из достаточно случайных и несовершенных схем действия. Но если референт этого образа продолжает преобразовываться субъектом с помощью обновляемых операций, то возрастает вероятность возникновения в системе разнообразных операций инварианта, который все более насыщается содержанием объекта и все менее зависит от содержания субъекта. В пределе в таком инварианте снятое предметное содержание начинает совпадать с операционным. Синтез разнообразных схем действия в инварианте — условие повышения гносеологической истинности человеческого знания.

Применительно к научной теории понятие операционного инварианта было сформулировано в Эрлангенской программе Ф. Клейна, в которой речь шла о классификации геометрических теорий. Постоянно обращались к этому понятию классики естествознания. М. Борн писал: «Я убежден, что идея инвариантов является ключом к рациональному понятию реальности, и не только в физике, но в каждом аспекте мира»<sup>64</sup>. Операционный инвариант как результат интерференции схем действия не есть нечто отличающееся от самих операций; как и операция, он входит в субстанциальное основание идеального образа. Операционный инвариант корректирует ход деятельности, консолидирует ее, вместе с тем с течением времени подвергаясь некоторым изменениям и уточнениям. «Понятие сохраняющегося инварианта лишено смысла без понятия преобразования... (он.— Авт.) существует, пока движется», — комментировал мысль А. Эйнштейна Б. Г. Кузнецов<sup>65</sup>.

Операционный инвариант интенционально выносится субъектом за сферу своего внутреннего мира в пространство объекта, переживается человеком как отчетливый образ внешнего мира, в содержании которого все зависящее от субъекта иллюзорно представляется элиминированным. Такая кажимость — результат абстрагирующей и обобщающей деятельности мозга: даже если операционный инвариант еще далеко не адекватен сущности отражаемого внешнего предмета, он онтологизируется. Люди никогда, например, не видели атомов, но имеют их наглядную модель, принимаемую за сами атомы. Проанализируем простейший пример поисковой деятельности, в ходе которой образуется операционный инвариант.

Допустим, ряду людей предлагают опознать какой-нибудь предмет, но не визуально, а наощупь. Предмет помещен в мешок, требуется назвать его после ощупывания, но не заглядывая внутрь мешка. За сравнительно короткий промежуток времени в тактильных процедурах испытуемых моделируется контур незнакомого объекта. Объект ощупывают, переворачивают, определяют его вес, упругость, гладкость и т. д. При интериоризации и интерференции тактильных операций возникает некоторое общее содержание, инвариант, который испытуемый сравнивает в памяти с эталонными образцами освоенных в прошлом классов вещей. Большую роль тут может сыграть словесная подсказка руководителя эксперимента, ориентирующая или, напротив, дезориентирующая поиск. Мысленно сравнивая формирующийся образ с набором эталонов, испытуемый делает выбор и обозначает опознаваемый предмет словом.

Непосредственно получаемая информация упорядочивается по программе выбранной эталонной матрицы. Между складывающимся операционным инвариантом и выбранным по памяти эталоном может быть некоторое несоответствие; информационная недостаточность компенсируется методом экстраполяции и проверки догадки. Испытуемый продолжает исследовать объект теперь уже по намеченному плану, а операционный инвариант конкретизируется. Если инвариант по-прежнему в общих чертах соответствует поступающей рецепторной информации, то испытуемый обретает уверенность в правильности своего решения. Процесс протекает тем быстрее, чем богаче опыт испытуемого, чем

больше у него навыков действия с разнообразными предметами, т. е. чем больше у него объем ранее интегрированных схем действия. Но чем необычнее предмет, тем больше ошибок при его опознании, тем больше рассогласования чувственной и рациональной сторон познавательного акта; репрезентация (идеальное отражение) в таком случае плохо совпадает с непосредственным чувственным отражением. Различия онтологий осязаемого предмета у разных людей вызваны различиями избранной стратегии поиска, предпочитаемых эталонов и навыков экстраполяции.

Еще один пример. Представим себе, что мы вошли в совершенно темную комнату и натываемся на невидимые предметы. Чтобы узнать, с чем мы сталкиваемся, мы начинаем исследовать вещи, осязаем их, осмысливаем информацию на основании своего прошлого опыта, высказываем догадки. Наша деятельность наполняется структурными характеристиками объектов и переносит эти характеристики в мозг. Когда мы многократно входим в ту же самую комнату, она становится для нас «светлой», так как образы находящихся в ней предметов уже сформировались. Такова грубая модель процесса познания и информационной роли деятельности в этом процессе.

Если рассмотренные примеры покажутся частными, то можно привести и более представительный пример, касающийся глобальных предметов. В зависимости от степени развитости общественной практики люди представляли себе Землю то в виде плоскости, то в виде полусферы, то в виде шара, а теперь в виде особого тела — геоида. Причем эти различные представления о Земле были детерминированы характером практики, казались правильными. В самом деле, когда мы идем по земле, она вплоть до горизонта кажется нам прямой. Отсюда и вывод: Земля плоская. Практика морских путешествий изменила представление о форме Земли: из-за поверхности моря на горизонте вначале появляется мачта корабля, затем постепенно и весь корабль. Значит, Земля — полусфера; прежние представления о Земле как плоской соединяются с новыми представлениями. Практику кругосветных путешествий дает знание о шарообразности Земли и т. д. Мы можем полагать, будто видим мир таким, каков он на самом деле, но фактически видим его в контексте наших дей-

ствий с ним; субстанция идеального образа — операция.

Итак, для онтологизации операционного инварианта необходимо: а) его образование из различающихся схем действия путем их интерференции; б) проецирование его на эталонную систему знания, ранее сформировавшуюся и относительно проверенную; в) включение во внешнюю предметную деятельность в форме цели, вынесение его (субъективно) во внешний мир. Выполнение этих условий означает, что онтологизированный операционный инвариант совершается как интегральное свойство взаимоотношения субъекта и объекта.

Взгляд на операцию как на субстанцию идеального образа противоположен концепции идеального как аналоговой вещеподобной репрезентации, идущей от эйдотической теории Демокрита и интерпретируемой ныне в терминах кибернетики и теории информации. Современные сторонники эйдотической теории полагают, что предметы внешнего мира становятся достоянием головного мозга человека не сами по себе и не через посредство их вещественных частей (эйдосов), а представлены в мозге изоморфными им кодами. Рецепторы «кодируют свойства и состояния объектов внешнего мира... в алфавите электрохимических импульсов — единственно понятном нервной системе», — пишет Л. Б. Ительсон<sup>66</sup>. Затем мозг как будто расшифровывает содержание импульсов, извлекает из них информацию в форме образов тех вещей, с которыми контактировали рецепторы. Как видим, роль эйдоса выполняет электрохимический код объекта, а локализацию кода можно установить с помощью энцефалографа. Вместо буквальных микроскопических картинок («видиков») отдельных внешних предметов, находящихся в голове индивида, теперь в голове теоретически усматривают изоморфные внешним предметам электрохимические картинки.

Н. П. Бехтерева первой среди отечественных физиологов сформулировала концепцию кодовой представленности объекта в психическом мире субъекта. «Исследования с помощью вживленных электродов позволили приступить к познанию сущности изменений физиологических показателей мозга при психической деятельности, к изучению нейрофизиологического кода психических явлений»<sup>67</sup>. Н. П. Бехтерева полагает, что «можно найти и корреляты конкретных психических явлений»<sup>68</sup>, говорит о «возможности восстановления по

нейродинамике акустических и семантических свойств вербальных сигналов»<sup>69</sup>. Физиологи выделяют два вида нервных кодов: один из них строится при помощи дискретных импульсных характеристик нервного разряда, второй продуцируется посредством устойчивых микроструктурных нервных связей.

Д. И. Дубровский предлагает следующее философское обобщение этих нейрофизиологических исследований. «Психический образ, данный личности как бы непосредственно, есть субъективная реальность, то есть образ не существует в мозгу объективно, в виде некоторой уменьшенной материальной копии внешнего предмета. В свою очередь, мозговая нейродинамическая система существует в качестве объективной реальности, она не может быть названа образом, так как не обладает предметным характером. Нейродинамическая система является не образом, а кодом отображаемого внешнего объекта»<sup>70</sup>. Дубровский полагает, что каждому внешнему предмету соответствует свой специфический код, сопряженный с соответствующим образом, и что практическая расшифровка нейродинамического кода позволит объективировать идеальный образ за пределами данной личности<sup>71</sup>.

Как видим, нейродинамический код признается рядом ученых и философов прямым носителем идеального образа. Бехтерева определенно заявляет, что в физиологической активности можно «отыскать рисунок, который будет характерен для какой-то определенной мысли, фразы и т. п.»<sup>72</sup>. Если не употреблять термин «идеальное» в оговоренных в предыдущих разделах книги смысле, а говорить о происхождении психического образа согласно схеме «объект — субъективное явление», то кодовая концепция выглядит вполне правдоподобной. Она неплохо объясняет взаимосвязь психического образа, кода и двигательных реакций организма животного и человека. Например, если я отдаю себе приказ поднять руку, то моя рука тотчас же поднимается.

Если же иметь в виду отражение через репрезентант (идеальное), то и оно так или иначе связано во внутренней части кольца обратной афферентации с кодированием и раскодированием периферийной информации. Иной вопрос, действительно ли нервный код репрезентирует объект, и по нему как по представительной части воспроизводится целостность и сущность объекта.

Например, если я вижу флаг какого-нибудь государства, то какая информация кодируется в нервном коде — информация о флаге как физическом предмете или одновременно и информация о символизируемом флагом государстве? Что касается первой части вопроса, то ответ на него ясен: кодируются специфические особенности внешнего физического предмета. Но ответа на второй вопрос кодовая концепция прямо не дает, поскольку не содержит в своих исходных посылах онтологии кодирования такой необычной материи, как социокультурный фактор.

Можно, правда, затуманить ответ на второй вопрос и сформулировать его в терминах кодовой концепции, что подчас и делается. Например, сказать, что код флага сложным путем соотносится с ранее сложившимся и отложенным в памяти кодом государства. Но почему в одних случаях у нас возникает просто образ флага, а в других — государства? Тут введением только одного единообразного кода не обойдешься, нужно обратиться к идее второго кода, третьего и т. д. Их количество будет зависеть от количества смысловых ситуаций, в которые может быть втянут образ флага. Ясно, что конструктивной является идея об одном коде, идея же кода кодов и т. д. уводит объяснение в дурную бесконечность, поэтому к ней неохотно прибегают сторонники кодовой концепции.

Кодовая концепция идеального образа парадоксальна в ряде отношений. Подобно тому, как эйдотическая доктрина Демокрита вынуждена постулировать внутреннего наблюдателя как конечного получателя эйдосов, кодовая концепция неявно связана с гипотезой о внутреннем дешифровщике кодов. Коль скоро каждому объекту соответствует особый код, то кто или что расшифровывает код и превращает его в изнутри наблюдаемый образ? Что добавляется к коду, чтобы он стал образом и где хранится ключ к его расшифровке?

Тут возможны различные ответы: код расшифровывается сверхъестественной силой (Дж. Экклз); электрохимическая картина объекта безо всякого напряжения сознания индивида естественным путем трансформируется в субъективный образ внешнего мира (Д. И. Дубровский); наука еще не расшифровала этот код, а когда все-таки расшифрует, то перед человечеством откроются необъятные возможности для само-

познания и ответа на заданный вопрос (Н. П. Бехтерева).

Парадокс внутреннего наблюдателя и дешифровщика так или иначе возникает, когда принимается посылка о буквальном или кодовом копировании объекта субъектом. Р. Л. Грегори, развенчивая гипотезу об электрических картинках — копиях природы внутри мозга, пишет, что вера в их реальность «может привести к мысли, что предполагаемые картины в свою очередь рассматриваются неким внутренним взором. Таким образом, создается бесконечная цепь картин и рассматривающих их взоров»<sup>73</sup>. Копия, понимаемая в собственном, а не в метафорическом смысле этого слова, если она снята с предмета, может рассматриваться только внешним взором человека, но не изнутри мозга, не во тьме черепной коробки. Внешние окончания человеческого тела — органы чувств, руки — могут копировать формы предмета, уподобляться ему, его контуру и границам. Скажем, ладонь, двигаясь по контуру вещи, как-то моделирует ее форму. Но зачем организму еще копия этой операционной копии? Чтобы действовать с нею изнутри, когда внешнего предмета уже нет, т. е. воспроизводить его по памяти? Однако почему операционная копия предмета должна непременно превращаться в вещеобразную внутреннюю копию, разве она не может представлять объект субъекту в том же операционном статусе, т. е. в форме процесса?

Фундаментальных научных фактов, касающихся связи нейродинамического кода и образа сознания, явно недостаточно, чтобы ответить на поставленные вопросы. Почему понятие электрохимического кода применяются по отношению к образу сознания, а не к чему-то иному, что может и не являться осознанным? Но есть фальсифицирующие кодовую концепцию факты: обнаружено, что нейрофизиологический информационный процесс представлен не только переносом «кодов вещей», но и переносом навыков, схем действия с вещами. Активным началом, обеспечивающим перенос навыка внутри нервной системы, выступает набор олигопептид. Для каждого навыка клетками мозга вырабатывается особый комплекс олигопептид. К настоящему времени установлена структура целого ряда таких наборов, а некоторые пептиды — индукторы определенных форм поведения — синтезированы в лабораторных условиях.

Другой парадокс кодовой концепции заключается в противоречии между утверждениями об исключительно внутреннем характере кода (и образа) и о признании способности идеального образа опредмечиваться в форме искусственных вещей. Если образ и его код не выходят за пространство головного мозга и не включаются во вторую часть кольца деятельности, то возникновение искусственной вещи, адекватной ее идее, есть чудо. Наконец, третий парадокс кодовой концепции — неявное приписывание свойства активности именно коду, а не образу, поскольку все основное содержание образа уже содержится в коде и лишь выявляется при мистическом декодировании. Ошибочность образов в таком случае следует объяснять не природой сознания и мыслительного творчества человека, а психофизиологическими сбоями кодирования и раскодирования. Если творцом является материальный код, а не дух человека, то ответственность за человеческое поведение должен нести не сознающий субъект, а безличное кибернетическое начало в человеке. В таком случае понятие субъекта лишается смысла, либо отождествляется с понятием кода.

«С таким пониманием познавательного процесса,— пишет В. В. Орлов,— неизбежно связано представление о том, что объективное содержание образа существует в готовом виде уже в рецепторах и лишь «выявляется» в мозговом процессе... Вследствие недостаточно глубокого анализа отражения, его обыденной интерпретации познание бессознательно рассматривается как процесс прямого снятия признаков отображаемого предмета и переноса их в мозг. С этих позиций объективное содержание образа существует в равном себе состоянии на всех уровнях нервной системы — рецепторах, афферентных путях и мозге — и лишь переходит из одной формы в другую»<sup>74</sup>.

Итак, кодовая концепция идеального образа связана с гипотезой о существовании двух объектов (внешнего и в форме кода) и двух субъектов (внешнего и внутреннего наблюдателя-дешифровщика). Ее сильная сторона состоит в том, что она опирается на некоторую совокупность естественнонаучных данных о взаимосвязи информационных и энергетических (двигательных) процессов внутри человеческого организма. Эксперимент не устанавливает там ничего сверх того, что не



было бы соматическим или нейродинамическим, но вместе с тем интерпретация эксперимента требует введения представления о существовании виртуального психического феномена. Вместе с тем парадоксы, с которыми изначально связана кодовая концепция идеального образа, сигнализируют о ее уязвимости, требуют уточнения ее исходных принципов и пределов предметной интерпретации, меры экстраполируемости знания о феномене психического «вообще» на феномен идеального образа.

Будучи противоположной кодовой концепции операционная теория идеального образа усматривает субстанцию и носитель идеального образа в системе операций субъекта с объектом. Среда процессуально дифференцируется субъектом на составляющие ее элементы при помощи различных совершаемых человеком операций. Постепенно каждой уже знакомой человеку вещи начинает соответствовать свой особый спектр операций, которые оказались эффективными и согласующимися с более или менее глубокой сущностью объекта. Будучи интериоризованным, этот спектр операций представляет индивиду вещь в канве деятельности с нею. Возникает идеальный образ вещи в форме некоторого инварианта в системе интериоризованных операций, в форме схемы действия с классом вещей. Эта схема записывается в памяти молекул ДНК, в олигопептидах. Образ идеален по отношению к вещи потому, что является не самой вещью и не ее электрохимическим представителем, а сколком с системы операций, которые моделируют форму вещи.

Операция может быть и «китайской стеной», разделяющей субъект и объект, и своеобразным «мостом», соединяющим их; она причинно связана с формированием содержания идеального образа. Если операция неадекватна сущности объекта, то она формирует и неадекватный образ объекта. Если же она отвечает специфической природе объекта, то истинность образа объекта может быть достаточно высокой.

### **Структура операции и структура познания**

Моделируя доступные «срезы» объекта, практическая или умственная операция является носителем информации от объекта к субъекту. В процес-

се познания рано или поздно выявляются снятые в операционной модели содержания объекта и субъекта, т. е. предметный и индивидуально-личностный компоненты идеального образа. Операция детерминируется не только спецификой класса предметов, к которому она адаптирована, но и индивидуальными и социокультурными факторами. Поэтому снятое в операции предметное содержание и тотальное операционное содержание образа далеко не всегда совпадают, между ними подчас возникает противоречие, трансформирующееся в противоречие познавательного процесса.

Не совпадают между собой также операции, порождающие идеальный образ, и операции, к которым субъект прибегает в целях опредмечивания уже сформированного идеального образа. Если первые далеко не всегда получают осознание как субстанция образа, то вторые осознаются как особые методы действия, технология, профессиональные приемы. В научно-экспериментальной деятельности различие между этими двумя родами операций не столь уж принципиально, поскольку наука ориентирована на осознанное добывание знания как самоцели.

Имея в виду различие между операцией, порождающей образ, и операцией-методом, можно утверждать, что развитие познания подчиняется двум противоположным тенденциям. Первая из них заключается в том, что человек стремится наполнить знание методико-операционным компонентом, чтобы применить его на практике. С другой стороны, и это вторая тенденция, человек стремится устранить из создаваемого им знания моменты, обусловленные порождающими знание схемами действия, чтобы познать сущность объекта как «вещи в себе». Обе эти тенденции являются атрибутами познавательного процесса, относятся к общим его закономерностям, и игнорировать ни одну из них нельзя, особенно когда речь идет о формирующемся знании. «Операционность» — средство достижения истинности знания, истинность же знания, «предметность», обуславливает поиск правильных действий.

Коль скоро операция — субстанция идеального образа, то логично из нее, как из исходной клеточки, теоретически выводить структуру познавательного процесса. К актам познания прибегают как для решения непосредственных практических задач, так и для решения не-

посредственно теоретической задачи. Иными словами, конкретный цикл познания может произрастать из практической операции, а может и прямо развиваться из умственной операции с особого рода знаковыми комплексами. Учитывая к тому же, что подразделение операций на практические и умственные — это довольно сильная абстракция и что граница между ними размыта, будем обсуждать дальше структуру операции в социальном, а не видовом смысле.

Почему возникает процесс познания, что заставляет человека, не удовлетворяясь достигнутым, искать новое? Процесс познания чаще всего возникает, когда наличествует проблемная ситуация, а применяемые методы достижения цели оказываются неэффективными. В проблемной ситуации для удовлетворения практической или теоретической потребности субъект вынужден преодолевать сопротивление объекта и устранять различия между конкретными условиями действия и той применяемой технологией поведения, которая оказывается неадекватной объекту. Возникает разрыв между необходимостью и возможностью деятельности.

Ряд известных психологов полагает, что в отличие от автоматического удовлетворения потребностей лишь «проблемное» их удовлетворение вызывает актуализацию ценностей. Только в ориентировочной деятельности при активной работе сознания возможно отношение к объекту потребности как к выявленной ценности. П. Я. Гальперин, раскрывая генезис психических актов заключает: «Субъект прибегает к ориентировочной деятельности именно в тех условиях, когда в наличной ситуации отсутствуют условия, которые автоматически обеспечивают успех поведения; когда нужно обеспечить этот успех иным путем, иногда вопреки сбивающим влияниям внешней среды или прежде усвоенных привычек»<sup>75</sup>. К. Прибрам показал, что «чем эффективнее выполняемое действие, тем меньше мы его осознаем». Более того, «рефлекторное действие и сознание как бы взаимно исключают друг друга — чем больше рефлекс является рефлексом, тем меньше он осознается», — цитирует Ч. Шеррингтона К. Прибрам<sup>76</sup>. Иначе говоря, адекватная своему объекту деятельность рано или поздно перестает порождать осознанные оценки вещей и знаков, становится автоматической; в ней угасает ценностное отношение субъекта к объекту. Скажем, воздух, ко-

торым мы дышим в привычных условиях, не осознается нами как ценность, ибо для его поглощения не нужно решать никаких проблем. Но в условиях его недостатка или загрязнения чистый воздух осознается как ценность, так как мы вынуждены специально создавать особые условия для нормальной работы легких. Аналогично, хорошо освоив какой-нибудь иностранный язык и легко читая написанный на нем текст, мы не замечаем словарных трудностей и прямо потребляем концептуальную информацию. Но такое потребление становится невозможным, как только мы сталкиваемся с сопротивляющейся нам материей языка, неизвестными словами и выражениями. Тогда приходится переключаться на иной вид интеллектуальной деятельности — рыться в словаре и искать значения терминов.

Что же из себя представляет внутридеятельностное противоречие в исходной клеточке познавательного цикла, в операции?

Как и всякое явление, операция есть противоречивое единство противоположностей — противоположностей взаимополагающих друг друга субъекта и объекта. Операция раздваивается на противоположности, из которых одна имеет прежде всего технологическое и социокультурное содержание, обусловлена групповыми свойствами предметов и социальными нормами их преобразования, а другая детерминирована конкретными и неповторимыми обстоятельствами труда индивида.

Условимся называть первую сторону операции «операцией вообще», а вторую сторону — «единичной операцией». Основание для такой терминологии, пусть не очень удачной, дают сочинения П. У. Бриджмена; она использовалась В. П. Бранским<sup>77</sup>, а также нами в наших прежних книгах<sup>78</sup>. «Операция вообще» — это не только наименование того общего, что растворено в совокупности конкретных единичных действий. «Операция вообще» может иметь и относительно дискретно выделенный аналог в практической или умственной деятельности. Это постепенно выработанные человечеством и имеющие для него первостепенное значение стереотипы действия, приемы, применяемые относительно независимо от специфических ситуаций, технология действия. В них как бы закреплена более или менее глубокая сущность класса объектов, многие из них признаны в качестве идеалов и профессиональных норм, а некото-

рые даже сакрализированы, имеют священный характер. Средневековые мастера, например, хранили их в секрете, передавали по наследству детям или приближенным подмастерьям и ученикам. Изучением, развитием и внедрением в производство «операций вообще» занимается наука технология и институты по трансляции опыта. Технологические карты, используемые на производстве, содержат предписания, какие стереотипические действия и в какой последовательности должен выполнить работник.

Человек может связывать между собой различные мысли и обмениваться ими с другими людьми благодаря содержащимся в идеальных образах «операциям вообще». Условием успешного воспроизводства человека является разделение труда и коллективный способ обработки природы и людей посредством отысканных методов. В свою очередь, разделение труда немислимо без обмена умениями и навыками. Передать другому найденную мною «единичную операцию» можно только в том случае, когда будет перекинут мостик между тем, что умею делать я, и тем, что умеешь делать ты. Передача уникального опыта основывается на сумме общеизвестных стереотипических операций. «Единичная операция» одного индивида становится коллективным достоянием только через посредство «операций вообще».

«Операция вообще» унифицирована, легко поддается словесному и графическому обозначению. Поэтому ее можно передавать другому не только прямо зрительно-остенсивно, но и в форме языкового знака, закрепившего в себе ту или иную схему действия. Способность к вербальной и графической передаче способов действия — величайшее завоевание человечества. То, насколько богат арсенал «операций вообще» и насколько точно его умеют вербализовать и выразить в иконических знаках, является важнейшим показателем уровня развития цивилизации.

«Единичная операция», напротив, сама по себе не передаваема другому в общезначимой форме. При попытке схематизировать ее она утрачивает свою чувственную индивидуальность, неповторимость. Нередко возникает противоречие между потребностью передать уникальную «единичную операцию» и наличными средствами коммуникации. Противоречие разрешается тогда, когда удается отыскать такие «операции вообще», кото-

рые в комплексе очерчивают особенности «единичной операции», построенной как нерасчленимое единство общего и отдельного.

Увязывание между собой «операций вообще» и закрепление получаемых результатов в новых терминах, т. е. их категоризация, лучше всего производит теоретическое мышление. Чем более самостоятельно теоретическое мышление, тем свободнее оно творит все более сложные комбинации из вербализованных «операций вообще». Выделяется особая группа людей — ученых и технологов, задача которых заключается в мысленном поиске новых вариантов деятельности и внедрения этих вариантов в воспроизводство человека. Логика и математика — науки, изучающие специфические умственные действия с абстрактными объектами; они вырабатывают операционный язык науки, «стратегемы действия» (К. Маркс). Таким образом, заключенное в операции противоречие порождает проблемное мышление, а последнее, в свою очередь, согласуясь в процессе своего совершенствования с сущностью преобразуемого объекта, способствует разрешению данного противоречия.

Одного проблемного мышления, однако, недостаточно, чтобы реализовать мысленно найденную схему действия. Как не совпадают между собой две противоположные стороны операции, так и не могут совпасть сразу мысленная конструкция и ее чувственное видение. Если чувственный опыт субъекта недостаточен, чтобы, так сказать, в материале представить себе систему «операций вообще», человек не знает, как ему поступить на практике или при решении теоретической задачи. Чтобы возник верный образ действия, необходимо, чтобы система новых найденных «операций вообще» получила свою адекватную чувственную форму. Когда с системой понятий сопрягается повторяющая ее в общих чертах система чувственных представлений, мысленную схему действия удастся внедрить в дело. Чувственные представления с познавательной функцией — это интериоризованные из «единичных операций», т. е. из обусловленной конкретными условиями действия, стороны операции, образы. Они несут в себе информацию о конкретных обстоятельствах деятельности, об ее успешности или неуспешности.

Поясним сказанное простыми примерами. Допустим, заводской токарь, совершая комплекс предписанных

стандартных операций, производит из металлического прутка сложную деталь. Он делает это изо дня в день, достиг автоматизма, и от него уже не требуется в этом деле познавательных усилий. Но вот кончился пруток из освоенного металла и поступила партия заготовок из стали иной марки. Скорость его работы резко упала, резец быстро перегревается и тупится, требуемая точность обработки не достигается и идет брак. Возникает проблемная ситуация — противоречие между конкретными условиями действия и применяемой технологией. Автоматически это противоречие не разрешается, и оно запускает познавательный цикл. Рабочий прерывает рутинный процесс производства, пытается либо самостоятельно изменить технологию, либо обращается за советом к мастеру или инженеру. Задача по преодолению сопротивления металла начинает решаться графическим путем, в чертежах фигурируют данные о конкретных условиях действовани́я (мощность на валу станка, конкретные параметры металла, физические и геометрические характеристики резца и т. п.) и новых возможных приемах обработки (отжиг прутка, перезаточка профиля резца, смена типа резца, выполнение некоторых операций нетокарным способом и т. д.). Рано или поздно решение отыскивается, технология корректируется и адаптируется к изменившимся обстоятельствам («единичной операции»), познавательный цикл завершается проверочными действиями. В новом утвержденном чертеже достигнуто согласование конкретной и абстрактно-технологической сторон токарных операций.

Из примера видно, что проблемная ситуация в практике переводится в познавательную проблемную ситуацию, обозначенную специальными знаковыми средствами. Проблема начинает существовать как эпистемологическое противоречие между особым образом представленным прошлым неудачным чувственным опытом и образцовыми стратегиями действия. По-новому согласуя чувства и разум, субъект наполняет полученное знание более эффективным методическим содержанием. Из примера также видно, что люди далеко не всегда имеют потребность в познании и совершают познавательные действия. Познание происходит там и тогда, где и когда в конкретной деятельности человека обостряются противоречия между «единичной операцией» и «операцией вообще».

Рассмотрим другой пример. В далеком прошлом путешественники в пустыне определяли дневное время при помощи воткнутого в песок шеста. Если шест не отбрасывает тени, то время — полдень, если тень падает к западу, то еще утро, если к востоку, то началась вторая половина дня. В зависимости от длины тени можно грубо определить период утра, дня и вечера. Но возрастала потребность во все более дробной и точной оценке времени суток, тем не менее не хотелось и отказываться от столь удобного и простого прибора, как шест. Решение было найдено, когда проблему выразили в иконической знаковой форме: шест — высота прямоугольного треугольника, тень — основание треугольника, а наклон солнечного луча — гипотенуза. Если высота шеста постоянна, равна, например, одному метру, то ее можно принять за эталон для точного измерения времени суток. Анализируя зависимость между углом наклона гипотенузы и длиной основания треугольника, можно систематически умственно обозреть сколь угодно точное время суток, откладывая его в виде отметки на оси тени. Если теперь эталонный шест вертикально прикрепить к заранее отградуированному в единицах времени основанию, то длина западной или восточной тени укажет час или доли часа светового дня. Новый способ математического действия изменил предметно-чувственную форму измерительного прибора, усовершенствовал чувственный опыт людей, по-новому согласовал конкретное и абстрактное в операции измерения времени солнечными часами.

Итак, операция, раздваиваясь на «операцию вообще» и «единичную операцию», порождает в процессе интериоризации познавательные по своему характеру рациональные и чувственные образы. Если в процессе взаимодействия и взаимообогащения чувства и разум в конце концов совпадают по своему эпистемологическому содержанию, возникает новое знание. Чтобы знать, надо не только понимать сущность объекта, но и представлять себе, как эта сущность проявляется в процессе взаимодействия субъекта и объекта. Знание — относительно непротиворечивое единство чувственного и рационального, установившееся на основе органического единства интериоризованных «единичных операций» и «операций вообще».

Подчеркнем еще раз, что вышеизложенные соображения распространяются на природу внутридеятельност-



ного противоречия как практических операций, так и умственных операций с особыми знаковыми комплексами. Было бы неверно теоретически выводить содержание всякой умственной операции из содержания практической операции и, наоборот, непременно усматривать в практической операции экстерниоризованную умственную операцию. Интериоризация и экстерниоризация в чем-то совпадают, а в чем-то не совпадают. Вторичная, третичная и т. д. по отношению к исходной интериоризация приводит к появлению более абстрактных понятий и более «абстрактных» эпистемических чувственных представлений, находящихся между собой в противоречивом единстве. Наглядность имеет разные уровни в соответствии с характером используемых знаков и операций над ними. Наглядность, связанная с повседневным опытом, существенно отличается от наглядных моделей в квантовой физике или аналитической геометрии. Благодаря высоко теоретической наглядности подчас удается радикально изменять содержание практических операций, из чего следует нередуцируемость духовного производства к материальному, субъекта познания — к субъекту практики.

Резюмируем сказанное в схеме, представляющей структуру познавательного процесса (рис. 4).



Рис. 4

Поясним еще раз схему. Познавательный процесс протекает как процесс поиска путей разрешения внутриоперационного противоречия. Интериоризованные стороны операции (практической или умственной) — познавательные чувственные и рациональные образы — рано или поздно сливаются в знание, т. е. в особый эмерджент. Противоречие между «единичной операцией» и «операцией вообще» инициирует процесс познания, переходит в статус познавательного противоречия. Возникшее в итоге разрешения этого противоречия знание возвращается в исходную операцию в форме откорректированной цели и видоизмененного средства деятельности. Если исходное внутриоперационное противоречие преодолевается и конфликт между «единичной операцией» и «операцией вообще» перестает быть острым, то познавательный цикл затухает. Если же обновленные схемы действий не позволяют в требуемой мере преодолеть сопротивление объекта, то познавательный цикл снова повторяется, пока не завершится нужным эффектом. Имея циклический характер, познание прерывно. В отношении же человечества в целом оно непрерывно, поскольку индивидуальные познавательные циклы постоянно накладываются друг на друга.

Предложенная схема противоположна традиционным сенсуалистическим трактовкам познавательного процесса. Сенсуалисты выводят содержание рациональных образов и знания из чувственных данных, трактуют мышление как «шестое чувство» (Д. Дидро). «Образование понятий идет путем обобщения данных ощущений с последующим повышением общности от одних понятий к другим»<sup>79</sup> — вот наиболее распространенная в советской философии формула, повторяющая известное сенсуалистическое утверждение В. И. Ленина: «От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике — таков диалектический путь познания истины, познания объективной реальности»<sup>80</sup>. Но сенсуализм не отвечает фактам и духу современной психофизиологии. Позитивистская доктрина «чистого» чувственного данного оказалась ошибочной, когда обнаружилось, что всякое «непосредственное созерцание» теоретически нагружено, опосредовано перцептуальными стереотипами и концептуальными установками. Психология визуального мышления установила, что нет прямого пути от абстрактного мышления к практике и что в практику спо-

особен выходить особый синтез чувственных и рациональных образов в форме визуального, аудиального, тактильного мышления.

Параллельное выведение познавательных чувственных и рациональных образов из единого для них источника — из противоположных сторон операции — позволяет своеобразно преодолевать дилемму сенсуализма и рационализма, не принижая ни чувственного, ни рационального начала в человеке. В данном случае мы развиваем гипотезу И. Канта. «Существуют два ствола человеческого познания, происходящие, возможно, из общего, но нам неизвестного корня, а именно чувственность и рассудок; посредством первой предметы даются, посредством второго мыслятся»<sup>81</sup>. На роль «неизвестного корня» И. Кант примерял человеческую способность продуктивного воображения, но, скорее всего, сама эта способность производна от более фундаментальных структур деятельности — от операций, на что указывал Кант, говоря о заключенных в понятиях схемах действия.

Технологическая сторона операции («операция вообще») стихийно вычленяется из огромной массы «единичных операций», поэтому она должна быть в чем-то сходной, но в чем-то различной с «единичной операцией». Следовательно, сходны и одновременно различны между собой интериоризованные из противоположных сторон операции чувственные и рациональные образы. Тот, кто замечает только их сходство и игнорирует различие, явно или неявно становится на сенсуалистическую точку зрения, утверждая, будто разум есть лишь простая рекомбинация ощущений. Разумеется, такого рода утверждение в наше время будет замаскировано массой квазидиалектических оговорок относительно «скачкообразного» перехода от чувств к разуму и «обратного активного воздействия» разума на чувства; но суть философской позиции этими оговорками не отменяется. Тот же, кто акцентирует внимание только на различии чувственных и рациональных образов, упуская сходство в их едином происхождении из операции, тяготеет к априористским и рационалистическим концепциям.

Наглядно различие между «операциями вообще» и «единичными операциями» можно сравнить с различием между орудием труда и тем множеством объектов, к преобразованию которых оно приспособлено. Ведь опе-

рация как способ действия по достижению цели сопряжена именно с орудием труда, инструментом, средством. Орудие труда всегда имеет место общее с преобразуемыми с его помощью предметами, иначе — без наличия общей субстратной основы — оно не сможет изменить эти предметы. Вместе с тем, концентрируя в себе общую с соответствующим классом предметов «субстратную сущность», орудие труда существенно отличается от этих предметов, которые выступают как бы модификациями, проявлениями «субстратной сущности». Примерно так же обстоит дело с отличием рациональных и чувственных образов. Знак, являясь в некотором смысле материальной оболочкой мысли, замещает для субъекта объект и орудие труда. Видеть в орудии труда (или знаке) предмет, подобный обычным предметам и только, значит, в конечном счете, не видеть различия между понятием и представлением. Наоборот, воздвигать между предметным миром и орудиями действия «китайскую стену» — значит абсолютизировать мышление, превращать его в совершенно автономный мир.

Как противоположны между собой «единичные операции» и «операции вообще», так и противоположны по основным параметрам чувства и разум. Чувственные образы обладают модальностью, они не выводимы друг из друга, непосредственно не передаваемы другому индивиду, не могут взаимоисключать друг друга, преимущественно сопряжены со сферой явлений. Напротив, рациональные образы не обладают модальностью (зрения, слуха, осязания, обоняния, запаха и вкуса), выводимы друг из друга, передаваемы другому индивиду посредством знака, могут взаимоисключать друг друга, преимущественно сопряжены со сферой сущности. При определенных условиях эти существенные различия чувства и разума могут превращаться в основное противоречие познавательного процесса, а именно чувства и разум способны взаимоотрицать друг друга, давать прямо противоположные «картины» одного и того же объекта. Саморазорванность человека на чувствующее и мыслящее существа — один из основных драматических цветов в букете человеческой экзистенции. В иных условиях противоречие между чувством и разумом может разрешаться относительной гармонией диалектических противоположностей чувственного и рационального.

Не должно стоять вопроса о том, может ли одна из:

сторон диалектического противоречия хотя бы временно отсутствовать или непосредственно возникать из другой (разум — из чувства). Противоположности возникают как раздвоение единой для них основы и не сводятся порознь к этому единому. Применительно к нашему случаю недиалектично ставить вопрос, как это делают сенсуалисты, может ли чувственное существовать хотя бы временно без рационального в процессе человеческого познания. Общественно развитый человек не может вначале почувствовать нечто и лишь потом мыслить это нечто; его чувство разумно, а его разум реализуется через чувственно воспринимаемые знаки и модальности геометрических форм, звуковых комплексов, мануальных процедур.

В рамках предложенной концепции удастся объяснить, почему понятие обладает всеобщностью и существенностью: причина кроется в природе «операции во-обще», детерминированной объективными эталонами, выбором «совершенных» предметов как идеалов деятельности.

Мы не ставим под сомнение тот факт, что человек связан с миром через органы чувств. Но особо подчеркнем два простых и даже банальных обстоятельства, которые часто не замечают или не оговаривают. Во-первых, следует различать связь идеального образа с операцией и с независимо от операции существующей реальностью. Во-вторых, нельзя отождествлять между собой органы чувств человека с самими чувственными образами. Индивид соотносится с предметным миром, несомненно, через органы чувств, усиленные, как правило, орудиями труда, инструментами. Орган чувств — материальная система, своего рода естественный прибор, встроенный в человеческое тело и приспособленный более или менее адекватно реагировать на определенный диапазон внешних воздействий. Проходя через этот «прибор» и преобразуясь в нем, миллиарды единиц физико-химической информации возбуждают нервную систему и вызывают субъективное переживание внешне-деятельностной ситуации. В самих органах чувств нет ни ощущения, ни мысли.

В этом смысле чувственные и рациональные образы находятся в одинаковой параллельной диспозиции к органам чувств, хотя, возможно, физиологически обеспечиваются деятельностью разных полушарий голов-

ного мозга. Одна и та же идущая извне в форме сигнала информация может вызывать у индивида самые различные видения объекта в зависимости от характера потребностей, практического и интеллектуального опыта субъекта, социокультурных факторов. Поступающая через органы чувств информация одновременно анализируется посредством двух сигнальных систем, разносится в правое и левое полушарие головного мозга и после специфического преобразования там ее «перцептуальная» и «концептуальная» формы синтезируются благодаря опосредующему звену между полушариями — мозолистому телу мозга. В лаборатории Н. П. Бехтеревой было обнаружено, что одна и та же периферийная информация по-разному кодируется в правом и левом полушариях мозга, а «перцептуальные» и «концептуальные» коды взаимосоответствуют друг другу в условиях, когда человек не конфликтует с внешним миром, а его мозг работает нормально.

Функциональная асимметрия двух сигнальных систем, двух полушарий головного мозга, правой и левой руки и аналогичные психофизиологические феномены суть проявление двойственной природы человека: чувства и разум в нем, во-первых, параллельны, произрастают из общего для них начала (операции), во-вторых, не дублируют, а дополняют друг друга как диалектические противоположности, в-третьих, асимметричны у каждого конкретного индивида — у одного индивида доминирует, например, правое полушарие и чувственное начало, а у другого, наоборот, более активно левое полушарие и преобладает рациональное начало. Некритическое перенесение способностей индивидов с доминантой правого полушария на природу всякого человеческого познания может дать почву для философского сенсуализма, а с доминантой левого полушария — для рационализма. Известные опыты И. А. Соколянского и А. И. Мещерякова с группой практически слепоглухонемых людей свидетельствуют, что прямым источником полноценного понятия является технологическая сторона практики («операция вообще»), а не визуальные и аудиальные образы. Если бы понятия были обобщениями зрительных и слуховых ощущений, то у слепоглухонемых из Загорской школы не вырабатывались бы полноценные понятия. Понятие может быть выработано в сопряжении с эталонным объектом, данным индивиду в форме любой

чувственной модальности, например, тактильной, причем понятие возникает не столько из цвета, запаха, звука или тактильного впечатления, сколько прямо интериоризуется из схемы действия.

Теоретическое выведение принципиальной структуры познавательного процесса из операции как исходной и противоречивой «клеточки» позволяет по-новому решать ряд важнейших философских проблем. Среди них проблема природы эпистемических антиномий-противоречий, проблема парности и асимметрии философских категорий, проблема внутренней противоречивости и саморазорванности человека и его сознания, проблема наглядности и онтологизации идеального образа, проблема природы знания и его проверяемости, проблема сущности и явления, общего и отдельного, случайного и необходимого и т. д.

Читатель, возможно, обратил внимание на то, что понятие «операция» используется авторами в узком и широком смыслах. С одной стороны, операция — это схема действия, т. е. «операция вообще», а с другой, операция составлена противоположностями «единичной операции» и «операции вообще». Уточним свою позицию. Когда речь идет об операции как реальном способе действия субъекта с объектом — способе, обусловленном орудиями труда, инструментами, средствами деятельности, — то в ней всегда есть сплав схемы действия с конкретными обстоятельствами действия. Если же речь идет о сущности операции как кристалле действия, то понятие операции сокращается до «схемы действия», «операции вообще».

Взятая в ее сущностном определении операция соотносима не со всеми свойствами реального объекта, втянутого в конкретный преобразовательный процесс, а лишь с теми свойствами, которые признаны субъектом как эталонные, родовые или видовые. Иными словами, схема действия, будучи генетически детерминирована групповыми свойствами вещей, вынуждает субъекта обращаться с каждым новым реальным объектом как с чем-то конкретно-всеобщим, подгонять уникальное под прокрустово ложе эталонного объекта. Такова уж природа метода — идеализировать реальность и разлагать ее на сумму освоенных и признанных общих параметров.

Например, объект научного эксперимента выступает для субъекта как репрезентант какой-то группы природ-

ных явлений, и в этом смысле объект, оставаясь чувственно воспринимаемым отдельным явлением, предстает как «общее в чистом виде», выполняет функцию знака закона, знамения логоса. Измерительные приборы — эталоны, при помощи которых отдельные вещи предстают перед нами как элементы одного и того же множества. Измеренное посредством эталонов реальное отдельное как бы превращается в сумму абстрактно-общих свойств: вес, длина, температура, электрическое сопротивление, емкость и т. д. От тех свойств, которые не попадают в «эталонное поле», экспериментатор, как правило, отвлекается. Выходит, в эксперименте проявляются два типа связи общего и отдельного: а) синкретический, характеризуемый неразличимой сплавленностью общего и отдельного и их проявляемостью друг через друга в неразрывном единстве, б) знаковый, в котором объект является нам не столько как неповторимый чувственно воспринимаемый предмет, сколько как система абстрактных предикатов, мысленно «наложенных» друг на друга, подобно пересекающимся логическим объемам понятий.

Не только эксперименту, но и любому виду деятельности присущи совмещаемые друг с другом синкретический и знаковый типы связи общего и отдельного. В любом орудии труда легко увидеть своеобразный эталон, примериваемый к целому классу вещей, а объект, на который направлено воздействие субъекта, обычно отсекается от своей естественной или ранее искусственно сложившейся системы связей и включается во взаимосвязь с орудием или средством труда как репрезентант определенного вида вещей и процессов, как носитель общего в этом виде вещей и процессов. Любой акт деятельности строится на основе определения связей, в которые могут быть поставлены орудие труда и предмет труда. Одновременно осуществляется отвлечение от тех связей и отношений, в которых предмет и орудие порознь находились перед началом акта. Человек как бы разрывает своим действием первоначальное синкретическое единство общего и отдельного как в предмете труда, так и в средстве труда и создает такое новое их соотношение, в котором постепенно совпадают между собой (или, наоборот, все больше конфликтуют) синкретический и знаковый типы связи общего и отдельного.



Операция, рассматриваемая с ее сущностной стороны как схема действия, оборачивается сферой языковой реальности, предстает миром семиотического взаимодействия знаков-эталонов, значений и смыслов. В деятельности — благодаря ее операционной структуре — выявляется языковой аспект, природа предстает Книгой Природы, а культура — раскрытой книгой сущностных сил человека, составленной идеалами, нормами и правилами жизнедеятельности. Рассмотрим общую знаковую структуру операции.

Недостаточно говорить о языке, знаке, значении и смысле «вообще», не дифференцируя их реальности. Если язык является формой существования идеального процесса, а этот процесс обладает сложной структурой, то и язык должен иметь разные полюса и опосредующие звенья. Язык воспроизводит реальность, т. е. закрепляет посредством чередования знаков информацию о тех связях и отношениях, которые вычленились в инварианты деятельности. Благодаря употреблению знаков мир внешних материальных предметов как бы функционально перемещается в субъективный мир индивида, предстает как универсум квазиобъектов — знаковых моделей, выполненных из звуков, жестов или графов. Такое функциональное перемещение внешнего мира в субъективную реальность делает «избыточным» содержание знаковой реальности, не всегда актуально реализуемой в образах сознания. «Избыточность» знаков есть тот внутрилингвистический фактор, «который обуславливает общение... составляет источник внутренней активности субъекта, основу механизма порождения им новых идей» посредством речевых высказываний<sup>82</sup>.

Участвуя в целеполагании, язык накладывает свой неизгладимый отпечаток на характер ориентировки человека в окружающей среде, на формы коммуникации людей, на содержание оценок достигнутых практических результатов. Языковая картина мира является одной из сторон процесса распредмечивания и опредмечивания, опосредует взаимосвязь идеального и реального<sup>83</sup>. Мир живого языка представляет собой относительно автономную иерархическую систему, элементами которой на разных уровнях, например, вербального мышления выступают звукотипы, фонемы, морфемы, лексемы, а структурными принципами — многообразные и специфичные для каждого уровня членения языка алгоритмы речевой

деятельности. Начиная с морфематического уровня значения знаков определяются уже не только положением в языковой структуре; их референты могут находиться и во внеязыковой сфере.

Ф. де Соссюр охарактеризовал языковую реальность как единство противоположных сторон: знака и значения, языка и речи, социального и индивидуального. Двухединая природа языка, как нам кажется, обусловлена его ролью посредника между человеком и миром. У практики он заимствует в превращенном виде методы преобразования объекта: каждый специальный метод-в-действии — это частная модель отдельного объекта. Благодаря сознанию язык обретает способность эксплицировать фиксированную в знаках информацию. Операционность и предметность языка взаимосвязаны, «словесные знаки не просто фиксируют, «одевают» мысли, они выступают орудием осуществления самого процесса мышления. Эти функции «фиксатора» и «оператора» являются общими для знаков как естественных языков, так и искусственных языков», — пишут А. М. Коршунов и В. В. Мантатов<sup>84</sup>.

Последовательное проведение взгляда на язык как на посредника между реальным миром и миром идеально выявленных сущностей позволяет конкретизировать деятельностьную концепцию языка, созданную В. Гумбольдтом, развитую и обоснованную впоследствии многими лингвистами и философами. Эта концепция ныне очень часто используется для объяснения генезиса знаковой реальности из схем деятельности, но значительно реже — для анализа взаимодействия реально функционирующих знаковых систем. Когда, например, авторитетные современные лингвисты утверждают, что языковой знак представляет собой настолько неразличимое единство материальной формы и идеального содержания, что эти стороны можно сравнить с двумя сторонами листа бумаги<sup>85</sup>, то это взгляд на язык; так сказать, с высоты птичьего полета — хорошо видны его общие застывшие контуры, но не видна тонкая и подвижная внутренняя структура. При анализе речевой деятельности следует помнить о диалектике субъекта и объекта, об идеальном как функции субъект-объектного отношения, взаимоотражения человека и мира.

Распространяя концепцию субъекта и объекта на сферу языковых феноменов и учитывая двойственную,

социально-индивидуальную природу языка, строение функционирующего языка можно описать трехчленной формулой: объект-язык — речевая деятельность — субъект-язык. Объект-язык есть часть социальной знаковой реальности, существует независимо от индивидуального субъекта и втягивается в сферу индивидуальной речевой деятельности. Субъект-язык есть непосредственно индивидуальная, личностная оболочка мысли, речеоперативная модель объект-языка. Объект-язык суть знак или комплекс знаков, имеющих прежде всего объективные связи и отношения в практике и во внешнем мире, т. е. те связи и отношения, которые в данной конкретной ситуации не зависят от сознания владеющего этим языком индивида, но не обязательно не зависят от общественного сознания. В последовательности этих знаков объект-языка (объект-языка книг, памяти ЭВМ и других материальных форм) закреплены объективно-надиндивидуальные взаимосвязи предметов. Оперирование объект-языком позволяет без особых затрат физической энергии искать и анализировать альтернативные варианты поведения, оперируя информацией в чистом виде. «Впечатанная» в объект-язык информация представляет собой связанную информацию, которую субъекту еще предстоит извлечь, подвергая объект-язык речевым преобразованиям. В этом смысле стихийно закрепленные за знаками объект-языка значения могут быть реальными по отношению к общественному сознанию, но потенциальными по отношению к присваивающему этот язык индивиду.

Абсолютизация объективного характера значений объект-языка заводит философа в тупик трансцендентализма. Подход же к объект-языку как к инобытию-предметов деятельности позволяет избежать этого. Индивид может не знать каких-то аспектов его значений, но оперируя объект-языком, он открывает их для себя. Объективность значений знаков этого языка есть превращенная форма объективности значений орудий труда, с той разницей, что языковой знак утрачивает материально-практическую преобразующую силу из-за усиления своего сигнификативного качества и расширения возможностей активного изменения духовного мира человека.

Если объект-язык — это внешние предметы, функционирующие в форме знаков, то субъект-язык есть «не-

посредственная действительность мысли» (К. Маркс). Мы уже ссылались на Л. С. Выготского, который писал, что «мысль не выражается, а совершается в слове»<sup>86</sup>. Субъект-язык — речеоперативная модель объект-языка. По своей форме, «телу» он абсолютно тождествен знакам объект-языка, однако по содержанию отличается от содержания объект-языка. Если знак есть единство предметной формы и значения, то два разных значения одной и той же формы по сути дела дают нам два разных знака. В этом смысле объект-язык и субъект-язык — в принципе два разных языка, различающихся своими значениями. Субъект-язык — это индивидуальный субъективный перевод объект-языка, совершаемый посредством актов речи. Эти знаки могут быть в чем-то тождественны и в чем-то не совпадать друг с другом содержательно. Степень соответствия речевого образа объект-языку имеет широкую шкалу приближений (в этом суть проблемы понимания), зависит от индивидуального опыта проникновения в знаковую реальность, а тем самым — от богатства связей личности с миром человеческой культуры.

От объект-языка к субъект-языку информация переносится посредством речевых операций субъекта, в итоге рождается высказывание. В результате интериоризации высказывания получателем информации последняя усваивается субъектом непосредственно, т. е. происходит восприятие не материальной формы знака, а референта знака. Количество знаков языка всегда исторически ограничено, но благодаря речедетельностным сечениям объект-языка в принципе возможно неограниченное количество речемыслительных актов. Мысли не существуют сами по себе в голове как в кладовой, но всякий раз заново возбуждаются речью, будь то речь на основе слов или речь на основе знаков визуального (тактильного, аудиального и т. д.) мышления.

Так речевая деятельность опосредует в человеческом языке два полюса: объект-язык и субъект-язык. В возникающую на стороне субъект-языка знаковую модель так или иначе «впечатаны» способы речевых действий. А. А. Леонтьев выделяет следующие операционные компоненты этой модели: «1) правила ситуативного указания и замещения, допустимые для данного знака; 2) операции соотношения и взаимозамены знаков; 3) операции сочетания знаков в квазиобъекты высших поряд-

ков, позволяющие переходить от знака к высказыванию»<sup>87</sup>.

Рассматривая таким образом языковую реальность, мы можем диалектически синтезировать концепции значения, отражающие разные аспекты субъект-объектной природы языка. Выше отмечалось, что одни авторы под содержанием знака понимают обозначаемый знаком внешний предмет, другие — ситуацию, в которой говорящий использует знаковую форму, третьи — реакцию, которую эта форма вызывает у слушателей, четвертые — субъективно-образную сторону знака (понятие), пятые — алгоритм речевой деятельности и т. д. Полагаем, что содержание знака — это и то, и другое и третье... Оно системно, и иерархия свойств знака определяется соотношением предметного и операционного (репрезентативного) компонентов субъект-языка. У языка несколько подструктур, и всегда нужно оговаривать, о какой подструктуре идет речь, когда ставится вопрос о природе содержания знака.

Деление знака на объект-язык и субъект-язык в значительной мере снимает коварный вопрос о том, можно ли мыслить несуществующие объекты, где искать их референты. Несуществующий объект («круглый квадрат») — плод речевых процедур со знаками объект-языка. Вначале этот объект-язык преобразуется индивидом в знаковый субъективный образ, а потом возвращается в состав объект-языка и становится референтом несуществующего объекта, «артефактом» общественного сознания. Объект-язык — онтология для субъект-языка. В этом смысле может быть использована формула У. Куайна «существовать — значит быть значением квантифицированной переменной». Такое решение вопроса хорошо согласуется с логической техникой указания несуществующих объектов, предложенной А. Мейнонгом, а развитой в «семантике возможных миров» С. Крипке.

Наконец, выделение операционного содержания языка дает возможность объяснить феномены человеческого взаимопонимания и индивидуального субъективного восприятия текстов, неопределенность перевода, филиацию значений знаков, психологическую уверенность в достоверности слова, словотворчество, а также многое другое.

Обратимся теперь к характеристике звена, опосредующего и снимающего в себе связь объект-языка и

субъект-языка, т. е. речевого высказывания. Различают высказывание как результат речевого акта (знаковый образ) и высказывание как речевое действие. В отличие от иных уровней языка высказывание обладает предикативностью, с помощью высказывания субъект предписывает объекту мысли свойства, категоризирует предмет высказывания. Как акт говорящего высказывание становится речевой моделью предмета высказывания, а до акта высказывания язык, выполняющий функцию репрезентации, существует только лишь в возможности.

В логической и философской литературе нередко встречаешь такое определение: высказывание — это утверждение по поводу некоторого положения дел в действительности, нечто истинное или ложное. Дж. Остин обратил внимание на то, что не все высказывания суть утверждения. Существуют предложения-команды, вопросы, восклицания, пожелания, подчас грамматически не отличимые от утверждений, но не проверяемые на истинность. Например, высказывание «дарю свои часы брату» просто указывают на действие, а возглас «Собака!» одновременно констатирует факт появления собаки и перформировует (представляет) действие: «Осторожно, на вас может напасть собака!». Дж. Остин показал, что всякое высказывание есть речевая модель предмета в зависимости от характера умственного действия с этим предметом, что деление высказываний на констативы и перформативы весьма относительно<sup>88</sup>. Перформатив и констатив — абстракции от высказываний, в них преимущественно доминирует соответственно предметный или операционный компонент языка. Реальные высказывания как переносчики информации от объект-языка к субъект-языку суть одновременно констативы и перформативы в той или иной степени.

Результат взаимного отражения объект-языка и субъект-языка в процессе речевой деятельности — новые значения и смыслы, сопряженные с выявлением сущности, ее оценкой и обращением в коммуникационных актах. Например, в случае визуального мышления эти значения и смыслы воплощены в наглядных пространственно-временных формах, которые могут опредметиться в технические и художественные вещи, стать объектом непосредственного созерцания. Знание диалектики субъект-языка и объект-языка позволяет особым образом ана-

лизировать природу науки, религии, изобразительного искусства, мифологии.

Например, если художник оригинально превращает свой индивидуальный субъект-язык во фрагмент объект-языка (в произведения живописи, скульптуру и т. п.), то зритель совершает обратный процесс распределечивания художественного произведения в собственный субъект-язык. Объект-язык — опредмеченное значение, субъект-язык — распределечиванный смысл. Определечивание и распределечивание, взятые как стороны идеального (языкового) процесса, находятся в противоречивом отношении как в смысле упаковки информации об отражаемом художником внешнем мире и собственной духовной сфере, так и в оценочном и коммуникативном смыслах. Художественный объект-язык служит посредником между субъект-языками художника и зрителя, существует как вещная значимая форма; его качество предопределяет меру художественного взаимопонимания, конфликты художника и общества, консервативные и прогрессивные тенденции в искусстве.

Превращаясь во фрагмент художественного объект-языка, произведение искусства представляет собой застывшее диалектическое тождество (новое качество) освоенного художником прежнего и независимого от него объект-языка (традиции) и сотворенного им субъект-языка. Пропорции этих языков, взаимоизмененных в новом овеществленном качестве, могут быть самыми различными. Чем сильнее детерминация этого качества субъект-языком его творцом, тем больше степень новизны произведения (иной вопрос, войдет ли оно в фонд общечеловеческих ценностей, будет ли сразу же понято современниками). Наоборот, чем сильнее воздействие на художника традиции (сложившегося объект-языка), чем слабее отличие этой традиции от индивидуального субъект-языка, тем незначительнее будут изменения господствующего в художественной сфере объект-языка. Но так или иначе взаимоотражение объект-языка и субъект-языка новых мастеров является подлинным источником саморазвития искусства.

С другой стороны, распределечивание произведения искусства зрителем, если говорить вообще, также есть новообразование тождества, по своему качеству отличающегося от овеществленного тождества социальных значений и личностного смысла, которое создается ху-

дожником. У зрителя свой субъект-язык, совпадающий или не совпадающий с достигнутым в обществе уровнем художественной культуры. В любом случае интериоризация зрителем визуально-речевых операций с художественно-значащей формой (со знаками объект-языка) может завершиться открытием особых внутренних смыслов, отличающихся от задуманных художником. Если, допустим, зритель плохо знает язык современного искусства, то он тем не менее способен на своеобразный творческий акт, на духовное производство особого тождества объект-языка и своего субъект-языка, но не способен адекватно понять замысел художника. Может случиться, что созерцаемое им произведение современного художника по существу не вносит ничего нового ни в национальную, ни в мировую культуру, но он воспринимает его как важное художественное открытие, причем совершенно искренне. Было бы неверно квалифицировать подобную зрительскую оценку как оценку малокультурного и безграмотного человека. Для зрителя «открытость» произведения искусства во многом объясняется существованием такого неперемного и опосредующего понимание овеществленной значащей формы звена, как внутреннее духовное производство зрителем личностного тождества объект-языка и субъект-языка<sup>89</sup>. Аналогичное рассуждение можно было бы провести в отношении восприятия религиозных или научных текстов, конкретизируя анализ знаковой структуры операции.

Снимая в своей структуре в языковой и внеязыковой форме содержание инобытия (объекта) и содержание самобытия (субъекта), операция интериоризуется в идеальный образ, сложный по своему содержанию. Разложение этого сложного содержания на снятые в нем составные части возможно благодаря духовному взаимоотталкиванию сознания и самосознания человека, актам теоретической рефлексии. Деятельность придает образу целостное операционное значение, а акт разделяющей «свое» и «свое иное» рефлексии придает объекту деятельности предметное значение, ориентируясь на складывающиеся в деятельности операционные инварианты. Вместе с тем выявляемое индивидуальным сознанием предметное значение образа неотделимо от надиндивидуальной объект-языковой формы своего существования. Поэтому предметное значение образа не только непов-



торимо-единично, но и нагружено знанием общих характеристик предметного мира, а любой отражаемый отдельный объект так или иначе репрезентирует субъекту род бытия.

## ГЛАВА 11

ОПЕРАЦИОННЫЙ АСПЕКТ  
ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Исследование операционного аспекта научного знания позволяет, по нашему мнению, внести новые моменты в трактовку содержания, структуры и функционирования научной теории, а также приблизиться к решению ряда традиционных гносеологических проблем, не поддающихся понятному разрешению с позиций созерцательной эпистемологии.

Как и любому познавательному образу, понятиям и категориям науки присуща иерархия значений — целостного (эмерджентного) операционного значения и снятых в нем предметного и индивидуально-личностного значений. Соотношение предметного (частичного) и операционного (целостного) значений понятия существенно зависит от того, богата или бедна совокупность теоретических и эмпирических связей, в которые оно втянуто. В составе развитой научной теории понятие отражает прежде всего свойства идеализированных предметов, которые сами по себе не могут существовать в качестве материальных объектов и выражаются при помощи особых искусственных знаковых средств. Но поскольку идеализированный предмет соответствует какому-то фрагменту материального объекта, взятому в его эталонной форме, и теория в целом оправдывается практикой, постольку научное понятие имплицитно воплощает в себе предметное содержание.

**Умственные операции  
с абстрактными объектами теории  
и проблема предметного  
значения теории**

Согласно современным воззрениям, в основании сложившейся теории лежит сеть не сводимых друг к другу взаимосогласованных абстрактных

объектов. Над фундаментальной теоретической схемой надстраивается уровень производных частных теоретических схем (В. С. Степин). Мысленно оперируя с каждым абстрактным объектом как репрезентантом вне-теоретической реальности, приводя его посредством чувственно-наглядных или формальных преобразований в контакт с другими конструктами, ученый создает концептуальный каркас теории. «Узловые точки» этого каркаса, представляя собой специфический алгоритм деятельности с исходными абстрактными объектами, выполняют функции категорий и обуславливают взаимосвязь всех элементов теории.

На первый взгляд, теоретические высказывания относятся ко всей совокупности эмпирических объектов, говорят именно о них. Необходимым атрибутом таких высказываний является квантор всеобщности («все тела упруги», «любая точка реального пространства имеет три измерения» и т. п.). Вне контекста теории подобные высказывания действительно могут иметь буквальный смысл. Однако в рамках самой теории квантор всеобщности выполняет совершенно иную функцию, а именно придает суждениям об абстрактных объектах характер логической необходимости, позволяет производить с ними чисто дедуктивные преобразования, способствует переводу положений теории на язык предметно-чувственной деятельности.

Синтетическая теория идеального позволяет понять природу квантора всеобщности: в качестве изучаемого объекта выступает не всякий конкретный предмет, но лишь тот, который признан отдельным ученым или научным сообществом за репрезентант специфической предметной области, за «совершенство». Эталонный объект конкретно-всеобщ, манипулируя с ним, мы одновременно виртуально оперируем со всем множеством однородных ему предметов, а потому имеем возможность дедуктивно выводить из знания об эталоне менее общие знания о его эмпирических модусах. Вероятно, априорные синтетические высказывания, над природой которых много размышлял И. Кант, детерминированы операциями с конкретно-всеобщим, эталонным объектом. Эталон априорно синтезирует в себе свойства класса однотипных вещей, причем все вещи такого класса, за исключением самого эталона, могут отсутствовать в опыте субъекта, даны человеку не эмпирически, а теоретиче-

ски. «Предложения с квантором общности по своему содержанию не являются утверждениями об объектах, которые принимаются в качестве значений переменных пропозициональной формы,— писал Б. С. Грязнов.— Они суть высказывания об абстрактном объекте теории, каковым всякий раз оказывается индивид — единственный и уникальный объект... Именно уникальность объекта придает утверждениям о нем необходимый характер<sup>90</sup>.

Поэтому операционным значением научного понятия выступает обобщенная и поддающаяся воспроизведению и пониманию система действий ученого с одним и тем же или с несколькими индивидуализированными объектами теории. В конечном счете эта система действий имеет аналогичные с практическими операциями черты. Тайна теоретического обобщения заключается прежде всего в характере действий с одним и тем же идеальным предметом и лишь в последнем счете — в индуктивном усмотрении общего между эмпирически различающимися предметами. Априорные синтетические суждения по этой же причине более эвристичны, нежели апостериорные синтетические суждения или априорные аналитические высказывания. Не случайно представители «критического реализма» (К. Поппер, П. Фейерабанд) предпочитали начинать критику теории не с ее эмпирического опровержения или поисков внутренних логических противоречий, а с изобретения альтернативного способа действия с базовым абстрактным объектом критикуемой концепции.

Необходимым материальным условием восхождения от уровня конкретов к уровню абстрактов является изменение характера знаковой деятельности, посредством которой протекает процесс научного обобщения. Усиление обобщенности и существенности концепта, как правило, сопряжено с постепенным его освобождением от иконической знаковой оболочки, в которой он первоначально мог возникнуть, и с воплощением концепта в форму символа. По мере того как утрачивается прямая связь между символическим обозначением теоретического объекта и той эмпирической ситуацией, в контексте которой он первоначально обозначался, все более абстрактным и общезначимым становится операционное содержание понятия. Это облегчает установление сходства между операциями, порождающими данное понятие,

и системой действий с различными вещами, которая выбрана всем человечеством, наукой вообще, современной культурой.

Тем самым мы получаем возможность вычерпывать — путем взаимоположения объект-языка и субъект-языка — из развивающегося знания прежде неизвестное содержание, каждый раз предпринимая новые мысленные эксперименты с положенным в понятие абстрактным объектом. Это есть не что иное, как обнаружение смысловой связи между исследуемым понятием и целой совокупностью других понятий как свернутых ансамблей операций, или — что то же — построение конкретно-научной теории, связного текста. Непосредственной основой, на которой возникают концептуальные связи и отношения, выступает, таким образом, общее, повторяющееся, сходное в мыслительных операциях с теоретическим объектом. В отличие от эмпирических обобщений, связь всех элементов развитой конкретно-научной теории подчинена не только специфически содержательно, но и единому логическому способу действия, детерминированному конкретно-всеобщей природой фундаментального эталонного объекта теории.

Проиллюстрируем сказанное на типичном для физической науки примере. Проследивая генезис теории электромагнитных колебаний, в частности, одного из ее основных понятий — понятия колебательного контура, можно без труда обнаружить существенные метаморфозы, происходившие с формой существования объекта этой теории, а вместе с ней и содержания теории. В 1831 г. М. Фарадей открыл явление электромагнитной индукции, вводя магнит в спиральный проводник, соединенный с гальванометром. При этом стрелка гальванометра отклонялась то в одну, то в другую сторону в зависимости от направления движения магнита. В 1869 г. Г. Гельмгольц показал, что аналогичные колебания возникают в индукционной катушке, концы которой соединены с обкладками конденсатора. Феномен электромагнитного колебания предстал как продукт колебательного контура, а образ контура обрел следующую знаковую иконическую форму: схематическая спираль, замыкающаяся обоими концами на схематический конденсатор (две параллельные пластины-черточки). Понятие контура связало два абстрактных объекта — индуктивность и емкость. Мысленно оперируя с графом

контура, можно вычерпывать из этого конкретно-всеобщего предмета высказывания о зависимости частоты электромагнитных колебаний от числа витков катушки и емкости конденсатора. Непосвященный человек увидит в этом графе только непонятный символ, замещающий чисто условно какую-то скрытую и недоступную реальность. На самом деле же это вовсе не конвенциональный график — он в общих чертах похож на реальный лабораторный прибор возбудителя электромагнитных колебаний. Поднимаясь на более высокие этажи абстракции, мысль теоретика не утрачивает полностью своей наглядности, как нередко полагают. Скорее, меняются сами формы наглядности, каждый раз соответствуя новому, более обобщенному способу действия с идеальным предметом.

При работе со схемами феноменов возникают новые и несравнимо более широкие возможности для перехода от оперирования «полунаглядными» графиками к сугубо математическим операциям. Обозначив индуктивность первой буквой в слове «катушка»  $L$  (Link), а емкость буквой  $C$  (Capacity), можно задать объект теории графически выраженной в форме кривой линии на декартовой системе координат функциональной зависимостью  $T=f(L, C)$ , где  $T$  — период колебаний. Теперь можно уже чисто формальным путем получать новые следствия, существенно обогащая содержание понятия колебательного контура. Происходит проецирование сравнительно узкого научно-конкретного содержания на все более широкий научный фон вплоть до научной картины мира.

Подчеркнем, что, как и предыдущие уровни содержания понятия контура, «символический уровень» тоже есть прежде всего интериоризованная схема действий ученых с абстрактным предметом, существующим теперь уже как математическая кривая, как граф. Особенность данной схемы действия состоит в том, что исследователь временно отвлекается от конкретно-образного видения объекта «колебательный контур» и осуществляет с ним сугубо формальные процедуры, тем самым наполняя содержание понятия всеобщими аспектами социального опыта, воплощенного в математическом языке. Образно говоря, сливая специфические операции, продиктованные единичным абстрактным объектом, с логическими и математическими «операциями вообще», субъект восходит к научной картине мира, поднимаясь при этом от

единичных констатаций к открытиям существенных, закономерных связей.

Итак, мы выяснили, что процесс углубления конкретно-научной мысли в сущность исследуемого круга явлений теснейшим образом связан с символизацией идеализированного объекта и с переходом от случайных узкоспецифичных операций с предметами к детерминированным научными парадигмами «операциям вообще». Изменение содержания субъект-языка и объект-языка ученого, характера применяемых знаков и операций над ними влечет за собой эволюцию содержания теоретических образов. Известная несравнимость понятий альтернативных теорий, описывающих как будто один и тот же класс явлений, некоторая несопоставимость их друг с другом, вероятно, в значительной степени обусловлены различиями языка этих теорий. Вместе с тем альтернативные теории оказываются не только сравнимыми друг с другом, но даже в принципе однотипными, когда их проецируют на общенаучную картину мира, а еще далее — на систему принципов, лежащих в основании культуры. В таком случае радикально, казалось бы, различающиеся научные теории оказываются модификациями принципов христианской цивилизации или, скажем, принципов ислама.

Вот почему несмотря на постоянные поиски нового и вовлечения в орбиту научного исследования ранее неизвестных объектов, теоретические обобщения ученых одной и той же цивилизации в подавляющем большинстве случаев «вписываются» в рамки одной и той же меры — общей парадигмы. Причина консервативности «операций вообще» заключена в системе основных, характерных для той или иной эпохи орудий труда, инструментов, общих принципов действия. Какие бы сверхновые представления о вещах ни возникали у людей, они подчиняются ранее сложившимся генеральным образцам. Не так уж неправ И. Кант, говоря, что люди познают в объекте свои же собственные определения.

Содержание научного понятия не сводимо к содержанию его прообраза. Если прообраз упрощенно представить себе в виде множества каких-то элементов, а теорию — в виде множества понятий и модельных представлений и попытаться установить между элементами этих множеств взаимоднозначное соответствие, то всегда останется такое дополнительное содержание теории,

которое не с чем сопоставить в объективной реальности. При таком соотнесении обнаруживается ряд самостоятельных образов, для которых в принципе не может быть материальных прообразов в мире вещей. Например, в физике в этот ряд входят понятия кванта времени, волновой функции, в математике — понятия мнимого числа, пустого класса, многомерного пространства. Удаётся дать, лишь частичное операционное определение этих понятий. Можно поступить очень просто — отнести образы, для которых не находится материальных денотатов, в разряд ложных, коль скоро истина есть соответствие знания действительности. Именно таким был ход мысли созерцательно-натуралистических философов. Но они обычно обходят эту трудность молчанием, чтобы сохранить принцип: «все, что есть в нашем знании, суть отражение реальности». Однако нельзя зачислять онтологически неинтерпретируемые образы в разряд ложных, так как теории, в которых эти образы играют подчас решающую роль, подтверждаются экспериментами.

Здесь мы сталкиваемся с чрезвычайно важной мировоззренческой проблемой, не разрешимой с позиций натурализма и последовательного материализма. Если объективная действительность исключительно материальна (дана чувственно), а понятия теории — эпифеноменальные копии действительности, то возникает парадокс: существует класс копий, не являющихся копиями действительности.

Можно попытаться обойти эту трудность, сказав, что действительность не сводима к чувственно данным явлениям, она есть единство сущности и явления. Тогда, быть может, неадекватная явлениям часть теории имеет прообраз в сфере невоспринимаемой сущности? Но последовательный материалист не сможет согласиться с таким допущением по следующим причинам: а) он не признает объективной реальности сверхчувственного; согласен его принципам, сущности вещей материальны и потенциально ощущаемы; б) всякое научное понятие — копия какой-либо сущности того или иного порядка глубины; онтологически неинтерпретируемые научные понятия либо ложны, либо рано или поздно, как и обычные концептуальные копии сущностей, войдут в разряд объективно-истинных понятий. Хотя почему эти необычные понятия вообще возникли до того, как ученые обна-

ружили их «прообразы»? При желании можно изобрести гипотезу «для данного случая»: а) эти странные понятия еще не сформировались, но со временем станут истинными; б) в данном случае с особой силой проявилась творческая способность человеческого сознания «сверхчувственно» предвидеть слои реальности, пока не доступные практике. Однако такая гипотеза плохо согласуется с исходными принципами материализма, даже если он снабжен «диалектическими подпорками». Последовательный материализм есть сенсуализм, а сенсуализм не признает сверхчувственного статуса сущности вещи. «В основе теории познания марксистской философии лежит принцип диалектического сенсуализма, — утверждает И. Ф. Ведин. — ...Сенсуализм в теории познания... является единственно правильным исходным принципом в решении основных вопросов гносеологии»<sup>91</sup>.

Операционная концепция идеального образа, преодолевающая дилемму сенсуализма и рационализма, позволяет объяснять причины появления понятий, лишенных материальных аналогов в независимой от человека действительности. Выделим три обусловленных спецификой деятельности ученого фактора, которые вызывают онтологически неинтерпретируемое содержание научной теории. Первый фактор — это выбор абстрактного предмета, второй фактор — способ действия с абстрактным предметом, третий — особенность знакового (противоположного синкретическому) типа связи общего и отдельного, оказывающая влияние на взаимосвязь понятий в рамках теории.

Оттого, какое свойство реального объекта положено в основу эталонного объекта теории и насколько это свойство идеализировано, существенно зависит содержание теории. Например, физические объекты, как правило, мыслятся на определенном пространственно-временном фоне, а их свойства, становящиеся идеализированными предметами, так или иначе видоизменяются в процессе их теоретического описания в зависимости от принятой геометрии. Так, понятие абсолютного пространства в теории Лоренца предполагает существование ненаблюдаемого эфира, а ненаблюдаемость сверхмалых пространственно-временных интервалов в квантовой теории поля ведет к ненаблюдаемости структуры элементарных частиц.

Тем не менее выбор объекта теории не чисто конвен-



ционален, он детерминирован уровнем развития научной деятельности. Поэтому даже те возникающие в рамках теории понятия, которые не имеют аналога в природе, обусловлены деятельностью (например, материально-практической стороной деятельности) и не являются непременно ложными.

Второй важный фактор, который приводит к возникновению содержания теории, не соответствующего содержанию объекта,— особенность схемы действия с теоретическим объектом. Схема действия далеко не всегда совпадает по своему содержанию с конкретным отражаемым объектом. С абстрактным предметом можно оперировать по-разному. Например, физические понятия «быть везде и нигде» и «волновая функция» возникают в результате действия с абстрактным объектом, но вряд ли отражают содержание самого квантового объекта. Вместе с тем эти понятия не лишены объективности.

Наконец, третий важнейший фактор появления в составе теории понятий, не имеющих онтологической интерпретации,— тип связи общего и отдельного, который присущ концептуальной системе. Мысленное отдельное воссоздается методом восхождения от абстрактного к конкретному, методом синтеза общих определений. Чтобы проникнуть в скрытую от непосредственного созерцания сущность объекта, субъект вынужден изобретать мысленные звенья, систему знаков, которые бы непротиворечиво связывали исходные положения теории с опытными данными. Без промежуточных построений, не все из которых могут иметь реальный смысл, абстрактное мышление не способно отображать реальное отдельное. Так, введение виртуальных величин в уравнения, описывающие ядерные процессы, позволяет понять превращение одной элементарной частицы в другую. Но сами по себе эти «промежуточные» частицы ненаблюдаемы, хотя и составляют органическую часть «тела» теории. В конечном счете появление мысленных звеньев, не имеющих оснований в самом исследуемом объекте, обусловлено попытками ученых исследовать скрытую реальность подбором имеющих у них в запасе «операций вообще», поочередным опробованием различных схем действия и прочих интеллектуальных приемов. Знаковый тип связи общего и отдельного является сокращенным воспроизведением абстрактной стороны человеческого труда.

Любое научное понятие несводимо, по вышеизложенным причинам, к своим предметным прообразам. В одном понятии предметный аспект может быть выражен сильнее, а в другом — слабее. Понятия, для которых практически не находятся предметные аналоги, формируются не каким-то особым, отличным от обычного, путем познания. Они возникают так же, как и любые другие научные понятия. Вся их особенность, необычность состоит в том, что в них на первый план выдвигается их операционное содержание, предметное же значение второстепенно. Непосредственным материальным аналогом теоретического понятия может служить, например, схема какого-нибудь базового практического действия (соединения и разделения вещей, растяжения и сжатия, перемещения, вращения и т. д.). Аналогом понятия может быть также базовая схема умственного действия с абстрактным объектом (индукция, дедукция, аналогия, экстраполяция и т. д.). Истинность или ложность образа, не имеющего онтологической интерпретации, можно оценивать по соответствию его операционного содержания базовой схеме практического или умственного действия. В этом случае оценка истинности приобретает форму процедуры установления практической или логической правильности, методологической корректности.

Итак, содержание конкретно-научной теории сложно, включает в себя не только предметный, но и операционный компоненты, находящиеся нередко в противоречивом единстве скрытого и явного. Поэтому вопрос об эпистемической истинности содержания теории нельзя решать однозначно, не учитывая взаимосвязи этих компонентов.

Столь же неоднозначен ответ на вопрос о соответствии структуры теории структуре объекта. Во-первых, под структурой так или иначе понимается строение системы из элементов, связь этих элементов между собой. Но что понимать под элементами теорий? Как и всякое знание, теория — единство чувственного и рационального, ее элементами служат понятия и модельные чувственные представления. Вопрос же об истинности понятия отличается от вопроса об истинности (достоверности) чувственного образа. Во-вторых, в концептуальной структуре теории выделяются по крайней мере общелогический и специфически содержательный слои. Общая логическая связь между понятиями налицо в любой тео-

рии, она подчинена правилам логики, а последние так или иначе суть наиболее общие и простые схемы умственных действий с объектами любой природы. Из правильности логической структуры теории не следует правильность выбранной ученым специфически содержательной структуры, призванной отобразить уникальные структурные связи конкретного изучаемого объекта. Следовательно, и структуру теории, и структуру объекта надлежит рассматривать как своеобразную пирамиду, иерархию соподчиненных структур, и вопрос об их соответствии объекту должен решаться для каждого «среза» этой пирамиды. В концептуальной структуре ряда современных теорий, например, физических, особо выделяется уровень математических структур, расположенных между содержательным и логическим уровнями.

Структура объекта не дается нам в чистом виде в результате непосредственного созерцания. Чтобы ее вскрыть, мышление вынуждено исследовать те аспекты объективной реальности, которые сегодня доступны практической и умственной деятельности. Обусловленность познания деятельностью означает, что структура теории определяется не только структурой объекта, но и исторически достигнутым уровнем культуры. Подобно архитектору, предусматривающему форму будущего здания, ученый облекает чувственный материал в уже имеющиеся, ранее сложившиеся формы мысли, придавая тем самым знанию характер всеобщности и необходимости, поднимаясь от констатации фактов к их объяснению. Как наша речевая деятельность осуществляется в соответствии с грамматическими правилами, так и всякое знание строится по логическим правилам образования и соединения понятий, а в случае математизированных теорий — по правилам математических алгоритмов. Грамматической форме подобна логическая пропозициональная функция и математическая формула. Они представляют собой абстрактные структуры, в которых вместо конкретного содержания имеются символически обозначенные переменные.

Как самые различные материальные системы могут обладать идентичными структурами, так и всевозможные теоретические системы могут нередко обладать идентичными концептуальными каркасами. Указанное обстоятельство существенно облегчает процесс познания, поскольку концептуальная структура будущей тео-

рии, описывающей объект, может быть задана заранее. Поскольку структуры теории могут вначале непосредственно задаваться мышлением, переход от одного элемента теории (понятия) к другому возможен без обращения к непосредственному чувственному опыту.

Какова взаимосвязь структур теории? Когда речь идет о концептуальной структуре, между ее уровнями можно установить отношения субординации. Выбор логического и математического языков при построении физической теории, как правило, диктуется, хотя и не особенно жестко, содержательным языком. На первый взгляд кажется, что выбор этот — дело вкуса исследователя, ибо логические и математические структуры как будто бы безразличны содержанию. Но это не так. Логические и математические структуры связаны с содержанием, из которого они исторически были извлечены в виде чистых форм, имеют поле интерпретации. При выходе за это поле они теряют свою эффективность, перестают быть инвариантными по отношению к содержанию. Например, Булева алгебра, являясь эффективной структурой для полной аксиоматической теории, не в состоянии стать логико-математической структурой в неполных системах типа арифметики. Свобода исследователя при выборе общих форм будущей теории имеет свои рамки, за которыми вступает в действие содержание теории.

Концептуальная структура теории представляет собой, таким образом, иерархию структур, подчиненных в конечном итоге специфически содержательной структуре. Когда эта иерархия выстроена, когда теория воссоздала в своих понятиях объект, с ней связывается и над ней надстраивается определенная система чувственных представлений, наглядная модель объекта. Отличие концептуальной структуры от неконцептуальной состоит в том, что связь понятий в теории достигается посредством выделенной в чистом виде общей формы. Что же касается чувственных представлений, то их взаимосвязь (структура) слита с самими элементами — представлениями — и выделить ее в чистом виде невозможно. Структура модельных представлений, возникающая на основе концептуальной структуры благодаря визуальному мышлению ученого, может лишь в самых общих чертах соответствовать последней. Но возникает она только тогда, когда мысленно построено реальное особенное.

Система представлений суть вторично-чувственно воображаемая картина объекта в канве деятельности с ним. Теория создается как вербально-логическим мышлением, так и визуальным мышлением, основанным на оперировании пространственными (геометрическими) моделями и графиками<sup>92</sup>.

Дискуссия о роли визуального мышления и наглядных моделей в структуре теории имеет длинную историю. Впервые П. Дюгем противопоставил два типа научного мышления: абстрактно-логический ум континентальных физиков и визуализирующий ум английских ученых. Он настаивая на том, что модельные представления в теории полезны разве лишь с психологической точки зрения, но не по существу. Н. Р. Кэмпбелл выдвинул противоположную идею: модели не есть просто строительные леса, которые отбрасываются, когда теория построена. Теория — не музей, она находится в постоянном развитии, и модели — чрезвычайно существенная часть теории. Без них теория бесполезна.

Сегодня обе эти точки зрения имеют вес. Скрупулезно оценивая аргументы дюгемистов и кэмпбеллианцев, М. Хессе убедительно доказывает, что наглядные модели — неустранимая часть серьезной теории<sup>93</sup>. Добавим от себя, что аргументы дюгемистов, в том числе наших отечественных, основаны на некритическом сведении всякой наглядности к ее эмпирико-практическому уровню. По их мнению, наглядным образом является образ обычных вещей (например, трассы частицы в камере Вильсона), но они упускают из виду рациональную наглядность математических графиков функций и операционных матриц. Как свидетельствуют нейрофизиологические эксперименты, решение умственных задач, в том числе научно-теоретических задач, обеспечивается деятельностью не только левого, но и правого полушария головного мозга. Теория, взятая как объект-язык, — не образ; она совершается как образ лишь в форме субъект-языка. Вряд ли ученый-теоретик, занимаясь созданием своей теории или осмыслением уже существующих теорий, превращается в сугубо однополушарного (левополушарного — если она правша) индивида. В разные периоды мыслительной деятельности роли правого и левого полушарий мозга различны и зависят от установок и целей ученого. Когда же исследователь ищет способы проверки или применения результатов вербального мы-

шления, значимость наглядно-образного мышления заметно возрастает. Чем выше степень абстрактности теоретических рассуждений, тем «абстрактней» становится соответствующий им наглядный образ. Поэтому не всякая модель подходит для наглядного завершения создаваемой теории.

Не следует чересчур сближать понятия наглядности и истинности. Модель атома явно не похожа в гносеологическом смысле на сам реальный атом, если он вообще существует. Наглядность имеет скорее всего отношение не к сфере воспроизведения объекта в его чистом виде, а к сфере отражения объекта в канве деятельности с ним, к сфере методов преобразования объекта. Наглядность — черта знания, определяющая непосредственную связь знания и деятельности.

Чувственно-наглядная модель призвана «высветить» в себе существо теории. Если одной и той же теории соответствуют различные наглядно-чувственные модели, то мы имеем дело с разными теориями. Точнее сказать, сама система понятий разработана еще недостаточно, чтобы вызывать у различных ученых одинаковое ее преломление через их чувственный опыт. Речь идет не о том, что, например, модель атома у одного ученого субъективно будет окрашена в красный цвет, а у другого — в зеленый, а о том, что конфигурационное пространство модели будет примерно одним и тем же. Непосредственная предметно-чувственная проверка теории подчас осуществляется через соотнесение системы вторично-чувственных представлений, созданной на основе концептуальной системы, с чувственно данным внешним объектом. Тем самым опосредованно решается вопрос об истинности концептуальной структуры в целом и ее уровней, слоев в частности. Однако о соответствии концептуальной структуры структуре объекта можно судить и непосредственно, если установить, что каждый слой достаточно адекватно отражает закономерности того круга вещей, к которому принадлежит описываемый объект.

В трактовке данной проблемы о соотношении структуры теории и структуры объекта возможны две крайности, вызванные абсолютизацией либо операционного значения структуры теории, либо ее предметного значения. Например, высказывается сомнение в том, что между структурой теории и структурой объекта имеется

гносеологическое соответствие, поскольку одну и ту же совокупность знания мы можем упорядочить каждый раз совершенно иным образом, на основе разных стратегий действия (П. Ф. Йолон, А. И. Ракитов). Иногда, напротив, утверждается, что с какого бы угла ни строить здание теории, оно всегда получится одним и тем же (И. В. Кузнецов). Обе альтернативы небесспорны, поскольку структура теории имеет как операционное, так и предметное значение. Между содержательной и формальной структурами теории нет жесткой связи, тем не менее какая-то связь все-таки есть; эта связь так или иначе обусловлена особенностью содержания эталонного объекта теории. Концептуальная структура теории непосредственно отражает не структуру реального объекта самого по себе, а структуру практического или умственного среза эталонного объекта, что далеко не одно и то же.

Структура теории вырастает как сокращенное воспроизведение последовательности общих операций с абстрактными объектами. Эта последовательность детерминируется как спецификой содержания абстрактного объекта теории, так и формой его существования и может распадаться на несколько взаимосогласованных рядов: на последовательность специфически содержательных действий, на последовательность математических операций и на последовательность логических операций. На первый взгляд, последовательность операций с абстрактным объектом может показаться произвольной, зависящей от воли теоретика. Однако в скрытой ее основе заключается практическая и теоретическая необходимость. Генетически и актуально имеет место общее соответствие между структурой теории и структурой культурно-исторической научной деятельности, а тем самым в конечном счете — и структурой реального объекта. По мере охвата всех связей исследуемого объекта и нахождения закономерных связей, т. е. по мере увеличения числа сечений объекта в практике и умственной деятельности, по мере смены одной системы операций с объектом другой, более эффективной системой, структура научной теории все более приближается к структуре реального объекта.

Взгляд на теорию как на единство противоположностей — системы понятий и системы наглядных представлений — позволяет приблизиться к одному из возмож-

ных решений проблемы природы антиномий-противоречий в научном познании. Одни авторы полагают, что антиномии-проблемы являются истинным отражением объективных диалектических противоречий (С. Петров); другие рассматривают их как результат некоторой разновидности порочного круга (Б. Рассел); третьи истолковывают их как мнимые, кажущиеся (Г. Д. Левин). Мы разделяем точку зрения И. С. Нарского, который считает антиномию-противоречие сигналом о том, что в теории не все в порядке. Среди противоречий теории, как показал И. С. Нарский, особо выделяются «антиномии-противоречия», или «антиномии-проблемы», играющие наибольшую роль в процессе развития научного познания. «Встречающиеся в познании формально-логические противоречия бывают двух существенно различных типов, между которыми, однако, также нет абсолютно жесткой границы, но граница неабсолютная проходит достаточно определенно. Во-первых, это случайные ошибки, и, во-вторых, необходимо возникающие антиномии-проблемы, в которых механизм появляющиеся формально-логического противоречия есть способ сознательной или же стихийной формулировки диалектической познавательной трудности, а механизм последующего устранения этого формально-логического противоречия есть сторона (и притом совершенно необходимая) разрешения указанного диалектического противоречия познания»<sup>94</sup>. Антиномия-проблема есть сложившаяся в теории ситуация, когда диалектические противоречия познавательного процесса обнаруживают себя как столкновения двух взаимоотрицающих друг друга суждений. Сам И. С. Нарский лишь поставил вопрос о необходимости вскрыть причины появления антиномий-противоречий и найти способы их устранения.

Можно предположить, что одна из основных причин возникновения антиномий-противоречий в научной теории — это существенная несогласованность системы операций, интериоризирующих в систему понятий, с системой операций, ответственных за появление в процессе визуального мышления чувственно-наглядной подсистемы теории. Основным противоречием, «запускающим» процесс развития познания, является, как было показано выше, противоречие в базовой операции с эталонным объектом, когда производимые ученым действия с объектом не опираются на эффективную и со-



ответствующую сущности объекта технологию. В возникающем в ответ на актуальную потребность процессе познания это основное противоречие может превратиться в рамках научной теории в антиномию-проблему.

Не противоречия внутри чувственной сферы и не внутриконцептуальные противоречия определяют основные вехи познания, хотя и они играют определенную роль в развитии познания. Коренное внутреннее противоречие познания — противоречие между сферой чувств и сферой разума. Поэтому логично именно в нем усматривать главную, но не единственную, причину возникновения антиномий-противоречий.

На первый взгляд, конъюнкция двух принципиальных, важных для теории, но взаимоисключающих суждений кажется проявлением только внутриконцептуального противоречия. Однако дело далеко не всегда обстоит именно так. Внешне антиномичная ситуация выглядит как столкновение двух равноправных суждений, вытекающих из одной и той же системы понятий. Но по существу эти суждения очень часто могут иметь совершенно различную природу, происходить из различных (в операционном смысле) источников. Одно из них может выражать в вербализованной форме данные, непосредственно берущиеся из чувственного канала связи сознания с действительностью, второе — концептуальное содержание теории. В конечном счете это формально-логическое по своему «внешнему виду» противоречие порождено противоречием в исходной клеточке познания — в базовой операции с эталонным объектом. Оно далеко не всегда тождественно объективному противоречию, свойственному самой не зависящей от человеческой деятельности действительности, но тем не менее может отчасти вызываться и им.

Антиномии-противоречия этого рода указывают на то, что чувственные представления, входящие в состав научной теории, еще не стали наглядным отражением системы абстракций, и внешнее, повседневно-практическое влияние на возникающий чувственный «портрет» объекта неизмеримо сильнее, нежели внутритеоретическое. Чтобы устранить такую антиномию, нужно, следовательно, либо подыскать подчиненную рациональному содержанию теории и в целом адекватную ей наглядную модель, либо, напротив, изменить рациональное содержание в соответствии с наличными данными. Как пра-

вило, устранение антиномий-проблем проходит путем взаимообоюдного сближения концептуальной и перцептуальной структур теории. Поиск наглядно-чувственных моделей и подгонка их под абстрактное содержание — процесс весьма трудоемкий, в особенности ныне. Исследованные стихийно найденные учеными приемы и способы этой подгонки — актуальная задача, стоящая перед логикой и культурологией научного исследования.

Рассмотрим на примерах математических парадоксов появление и возможности разрешения антиномий-противоречий с точки зрения вышеизложенной концепции.

Простейшими примерами антиномий-противоречий описанного типа могут служить геометрические противоречия движения, зафиксированные в апориях Зенона. В апориях «Дихотомия» и «Ахиллес и черепаха» Зенон приходит к выводу о невозможности движения. Схема его умственного действия такова: разбить метрический отрезок на сумму дискретных математических точек. В этой дискретности уже неявно заложены предпосылки для вывода о дискретности движения, а в конечном счете о его невозможности. Чувственное же восприятие движения иное, чувства воспринимают движение как сплошной поток, как непрерывность. Можно ли примирить чувства и разум? В. И. Ленин, обычно не склонный к профессиональной философской рефлексии, в данном случае тонко подметил это противоречие и указал путь решения парадоксов механического перемещения. Он отмечал, что недостаточно просто признавать чувственный факт существования движения, важно еще выразить его в логике понятий, согласовать между собой то, что нам говорят о движении чувства, а что — разум. Разум пока действует иначе, чем чувства. Рациональное истолкование движения лишь «(1)... описывает результат движения, а не само движение; (2) оно не показывает, не содержит в себе возможности движения; (3) оно изображает движение как сумму, связь состояний покоя...», — писал В. И. Ленин<sup>95</sup>. Чувственное же восприятие движения строится по иным принципам. Преодоление апории предполагает выработку нового теоретического и чувственно-наглядного способа оперирования с абстрактным объектом «движущаяся точка».

Начало пути в «Дихотомии» и конец пути в «Ахиллесе и черепахе» Зенон принимает за некий абсолютный

внепространственный нуль, не обладающий реальным существованием. Однако нуль, находясь на оси действительных чисел, только чисто условно отличается от других действительных чисел. Зенон абсолютизирует представление о нейтральности нуля по отношению к движущимся точкам. Но ведь в апории «Ахиллес и черепаха» достаточно за такой «нуль» принять «черепаху», а «Ахиллес» будет переменной, изменяющей свое отношение рядоположенности с «нулем»: Ахиллес ...черепаха (нуль). Если за основу рассмотрения взять не нейтральную, находящуюся в ньютоновском пространстве ось, а отношение скоростей Ахиллеса и черепахи, то эта относительная ось в пределе будет стремиться к нулю, означая, что Ахиллес догоняет черепаху. «Дихотомия» формулируется так: чтобы попасть из одной точки отрезка в другую, надо пройти бесконечное число состояний, а это невозможно. Но тем не менее какое-то конечное расстояние движущаяся точка может пройти! Следовательно, относительное движение Зеноном неявно допускается, хотя он в этом не сознается. Тем более это очевидно для апории «Ахиллес и черепаха» — ведь в ней прямо говорится о прохождении обоими бегунами какого-то расстояния. Иначе говоря, апории Зенона непосредственно отражают не столько объективное диалектическое противоречие движения, сколько противоречия между двумя разными способами действия с одним и тем же объектом, которые сознательно или бессознательно отождествляются Зеноном друг с другом.

Один из выходов из антиномичной ситуации — переход к анализу движения точки в полулогарифмической системе координат, в которой нуль отсутствует. Р. А. Ахмедьяновым показано, что если изобразить движение Ахиллеса и черепахи графически на полулогарифмической системе координат, то их пути бесконечно сближаются в одной конечной точке. Это будет означать, что Ахиллес догнал, хотя и не перегнал черепаху<sup>96</sup>. Новый способ умственного экспериментирования позволяет согласовать между собой чувственный факт движения и рациональное его истолкование.

Другим примером антиномии-противоречия может служить антиномия «кривое и прямое». Анализируя ее, Ф. Энгельс писал: «Геометрия начинается с открытия, что прямое и кривое суть абсолютные противоположности, что... они несоизмеримы между собой». Чувственный

образ двух параллельных прямых наталкивает нас на суждение о том, что эти прямые никогда не пересекутся. «И тем не менее,— продолжает Энгельс,— уже вычисление круга возможно в том случае, если выразить его периферию в виде прямых линий», т. е. в виде замыкающихся друг на друга параллельных прямых. Возникает антиномия-проблема: «линия одновременно прямая и не прямая», вызванная противоречием чувственного и рационального. Ее разрешение было достигнуто, когда удалось изобрести новую познавательную операцию — операцию асимптотического приближения. При таком подходе «ветвь кривой становится все прямее, не делаясь никогда вполне прямой, подобно тому как в аналитической геометрии прямая линия рассматривается как кривая первого порядка с бесконечно малой кривизной. Сколь бы большим не сделалось  $X$  логарифмической кривой,  $Y$  никогда не станет  $= 0$ », — заканчивает рассуждения Энгельс<sup>97</sup>. Наглядно-геометрическая модель асимптоты стала строиться в виде графика функции, как угодно близко подходящей к координатной оси, но никогда не пересекающейся с ней.

Как видим, антиномия-противоречие «кривое — прямое» исчезла в результате согласования между собой операционных значений чувственного и рационального отображений кривого и прямого. Ныне известно, что эта антиномия не является вовсе правильным отображением объективного природного диалектического противоречия. Всякое движение осуществляется по криволинейному геодезическому пути, кривизна которого зависит от соотношения движущихся физических масс, от характера гравитационного взаимодействия.

Приведем еще характерный пример математической антиномии-противоречия. Антиномия «гладкая математическая функция одновременно прерывна и непрерывна» также в свое время возникла из-за существенной несогласованности между двумя способами оперирования с функцией, заданной на декартовой системе координат, например с параболической функцией. Нарисованный на бумаге или на доске «портрет» графика функции  $y=kx^2$  сводится к геометрическому отображению ее в виде сплошной, непрерывной линии, проведенной на плоскости. Такое восприятие похоже на восприятие однородной протяженности какого-либо физического тела. Напротив, арифметическая модель математической

функции обычно задается в виде множества дискретных математических точек, пространственная рядоположенность которых определяется тем или иным вариантом решения математического уравнения. Точки на осях координат мыслятся как результат дискретного опускания на них перпендикуляров из той или иной дискретно взятой точки на графике функции.

Спрашивается, парабола прерывна или непрерывна? Или одновременно прерывна и непрерывна как следствие некоего природного диалектического противоречия прерывности и непрерывности? Эта антиномия была в значительной степени снята, когда появилась математическая теория пределов и был изобретен способ задания окрестности точки. Сколь угодно малая окрестность одной точки теперь как бы сливается с окрестностью соседней точки, и эти точки «слипаются» в континуум. Чувственное и рациональное видения математической гладкой функции оказались согласованными между собой: разум научил чувства видеть в непрерывном потенциально прерывное, если устремлять окрестность точки к нулю; наоборот, новый математический опыт позволяет разуму потенциально доводить дискретность до непрерывности, не давая окрестности точки до конца совпадать с самой точкой, а тем самым не противопоставлять геометрию и теорию множеств как непрерывное дискретному.

Таким образом, природа формально-логических противоречий сложна. За ними могут скрываться не только ошибки в осуществлении логических операций со знаковыми комплексами, но и диалектическая противоположность наглядно-модельной и концептуальной подсистем теории, т. е. в конечном счете противоречие внутри базовой операции с эталонным объектом. Находя новые схемы действия с абстрактными объектами теории, наука устраняет антиномии-проблемы, логически непротиворечиво отображает объективные противоречия сущности и явления. Не следует принимать возникшую в рамках теории антиномию-проблему за истинное отражение диалектического противоречия природы, пока не будет установлено, что она не есть просто результат рассогласования чувств и разума теоретика.

Поставим теперь вопрос, как выявляется операционный инвариант в процессе проверки гносеологической истинности научного знания? Выше отмечалось, что опе-

рациональный инвариант возникает в результате наложения друг на друга и синтеза различных схем действия с одним и тем же эталонным объектом. Поскольку главные операционные противоположности научной теории представлены в концептуальной и наглядно-модельной подсистемах теории, то операционный инвариант рождается прежде всего, на пути синтеза чувственного и рационального.

Проверка истинности научной теории в каждом познавательном цикле осуществляется двояко: опосредованно и непосредственно. Опосредованная проверка имеет место на протяжении всего цикла, непосредственно-практическая проверка — по завершении цикла. Потребность ученого в истинном знании заставляет его постоянно проверять каждый шаг в своих умпостроениях, пользуясь набором критериев и опираясь на ранее проверенное знание. Изучение истории формирования гипотез и теорий, оставивших заметный след в истории науки, приводит к предположению, что процесс проверки научных истин в целом совпадает с процессом восхождения от абстрактного к конкретному, с процессом построения и развития научных гипотез и теорий. Это предположение опирается также на идею о том, что практика в превращенной форме пронизывает весь процесс познания от начала и до конца, а снятое содержание научных теорий пронизывает весь процесс общественно-исторической практики.

Для вскрытия закономерности исследуемого круга явлений ученый, как правило, должен догадаться о ней, руководствуясь известными ему фактами, сложившимися в науке методами решения проблем, парадигмами, собственным опытом, наконец, интуицией. Предположив, что объективная закономерность состоит в том-то и том-то, исследователь строит гипотезу, содержательной структурой которой становится предполагаемая закономерность. Гипотеза необходима для превращения догадки об общей для данного круга явлений внутренней связи в мысленное отдельное, которое можно сопоставить с чувственно воспринимаемой реальностью. Для построения гипотезы, кроме конкретно-содержательной структуры, т. е. «стержня гипотезы», нужно подыскать логический, а если возможно, и математический способы взаимосвязи понятий и категорий, осуществить синтез этих трех основных структур и, наконец, на основе получен-

ной концептуальной структуры построить адекватный ей наглядно-модельный образ объекта или экспериментальной ситуации, в которой можно непосредственно проверить полученные выводы. Сравнивая теоретически построенную систему чувственных представлений с потоком являющегося в процессе прямой практической проверки, мы устанавливаем степень истинности или ложности гипотезы. Каждая из названных операций требует творческих усилий ученого и совпадает с этапами проверки теоретического построения.

Выбор предполагаемой сущности объекта детерминирован характером экспериментального «среза» предметной области, идеалами совершенства эталонного объекта и оправдывается прошлым опытом. Вместе с тем сфера творческого поиска не обязательно ограничивается привычными, установившимися рамками. Под давлением фактов и благодаря таланту ученый способен выходить за эти рамки, формулировать крайне непривычные для большинства идеи, которые, как и «нормальные», «рядовые» идеи, проходят практическую проверку, начинающуюся в процессе их выбора. Однако такая проверка через соответствие идеи ранее проверенным положениям является опосредованной, а потому она недостаточна, ибо не дает истины в ее конкретности.

Например, перед Эйнштейном стояла задача разрешить противоречие между утвердившейся в физике механикой Ньютона и полученными Максвеллом, Лоренцем, Герцем данными, ставящими под сомнение наличие мгновенных сил дальнего действия. О своих поисках решения проблемы Эйнштейн писал следующее: «Постепенно я стал отчаиваться в возможности докопаться до истинных законов путем конструктивных обобщений известных фактов. Чем дольше и отчаяннее я старался, тем больше я приходил к заключению, что только открытие общего формального принципа может привести нас к надежным результатам. Образцом мне представлялась термодинамика. Там общий принцип был дан в предположении: законы природы таковы, что построить перпетуум мобиле (первого и второго рода) невозможно. Но как же найти общий принцип, подобный этому? Такой принцип я получил после десяти лет размышлений»<sup>98</sup>.

Чтобы получить из общего, т. е. предполагаемой закономерности, мысленную конкретность объекта, нужно

установить между выбранными понятиями логические, а иногда и математические связи, подчинив логическую и математическую структуру ее содержательному «стержню». Основные понятия строящейся теоретической системы выбираются, уточняются исследователем и наполняются новым научным содержанием. Но их выбор и «примерка» к системе невозможны без предварительного сопоставления с опытом. Математическое и логическое выражение содержательной структуры теории является своего рода ее моделью. Поскольку между формальной и содержательной моделями не может быть полного изоморфизма, логико-математические структуры иногда привносят в теорию новые моменты, способствуют получению новых понятий.

Выбор математической модели физиком диктуется принципами соответствия, требованиями инвариантности, соблюдением определенной системы законов сохранения, принципа причинности и т. д. Выполнение данных требований прочно соединяет физическое содержание и математическую форму теории. Но одновременно выполнение этого требования означает частичную косвенную проверку как содержательной, так и математической структур физической теории. Измерения и расчет — органические моменты процесса «примеривания» математической формы к физическому содержанию. Нельзя забывать и об относительной самостоятельности математической формы, которая может иметь не только положительное, но и отрицательное значение, превращая иногда теорию в фантастическое описание объекта. Например, согласно теории относительности, в данной точке пространственно-временного континуума можно сконструировать два симметричных световых луча, один из которых направлен в «прошлое», а другой в будущее. С математической точки зрения здесь все в порядке, но течение времени вспять есть бессмыслица. Следовательно, несмотря на некоторую проверенность математической структуры посредством соотношения ее с экспериментальным материалом, необходимость предметного соотношения всей теории в целом к реальности остается. Аналогичные рассуждения можно провести и в отношении подборки и проверки логической формы для конкретного содержания гипотезы и теории.

Конечно, процесс формирования и проверки концептуальной структуры гораздо сложнее. По-видимому,



творческий поиск всех подструктур теории происходит как бы параллельно, а поиск одного из подуровней теории неразрывно связан с поиском и подгонкой других подуровней теории.

Рассмотрим теперь, как осуществляется непосредственная проверка концептуальной структуры теории в целом. Развивающаяся теория все дальше удаляется от своей эмпирической основы, функционируя по своим специфическим законам. Полученное мысленное отдельное не может быть без остатка сведено к его эмпирической базе и прямо переведено на язык практики. Необходимо наполнять его соответствующим методико-операционным содержанием.

Возникает проблема: как связать «тело» теории с ее предметно-чувственным аналогом, чтобы проверить саму теорию в процессе предметно-чувственной деятельности ученого? Данная проблема всегда встает перед ученым, когда он стремится превратить гипотезу в достоверное знание, в теорию в собственном смысле слова. Всякий раз решение этой проблемы, если оно находится, чрезвычайно своеобразно, зависит от творческих способностей автора, от его изобретательности и смекалки.

Выше мы уже отмечали, что на основе сложившейся концептуальной структуры теории возникает новая структура, элементами которой являются модельные наглядные представления. Поиск чувственной модели начинается, несомненно, и раньше, но, как правило, становление системы модельных представлений об объекте исследования завершается после создания концептуальной системы, когда вербально-логическое мышление отодвигается на задний план, уступая место визуальному мышлению. Дело здесь, по нашему мнению, в том, что пока не создано мысленное отдельное в его конкретности, изоморфная системе понятий чувственная модель объекта невозможна. Абстрактный словесно-мысленный образ слишком далек от своего предметно-чувственного аналога, чтобы ученый сумел догадаться об их сходстве. Но чем более конкретен мысленный логический образ, тем больше вероятность найти способ его предметно-чувственной проверки. С операционной точки зрения развертывание исходной идеи в теоретическую систему есть не что иное, как способ превращения этой идеи в наглядно-действенный образ, содержащий методические указания на пути ее прямой практической проверки.

Задача ученого заключается в том, чтобы как можно более полно и точно отобразить в системе модельных представлений предполагаемую закономерность, сущность объекта. Конечно, перевод концептуальной структуры на язык системы наглядно-чувственных представлений не менее сложен, чем, например, словесное описание чувственно воспринимаемой художественной формы, произведения изобразительного искусства. Такой перевод не может быть абсолютным, поскольку в системе понятий закон выражается в виде суждения, а в системе представлений он «растворен» в единичном. Тем не менее рано или поздно удастся найти такую чувственную модель которая в общих чертах повторяет идейное содержание теории. Речь идет о том, что в основных выводах теории заключается в свернутом виде вся теория в целом, подобно тому, как, например, в суждении «истинный смысл жизни — в гармонии веры и знания» воплощается чувственное явление идеи в картине А. Иванова «Явление Мессии».

Теория может быть непосредственно проверена, когда наглядно представлена связь «предполагаемая сущность — основные выводы теории». Формулируется цель экспериментирования с реальным объектом, представляющая собой сплав чувственного и рационального. Концептуальная структура присутствует в цели действия на уровне «сущность объекта — главные следствия теории». В процессе практической проверки происходит сопоставление вторичных (искусственных) чувственных представлений, которые были созданы теоретически, с теми, так сказать, «свежими» чувственными данными, которые возникают непосредственно в ходе практической проверки. Одновременно происходит перевод результатов проверки на концептуальный язык.

Проиллюстрируем сказанное на примерах из истории физики. Сформулировав принципы инерции и равномерно-ускоренного движения, Галилей долгое время искал способ их экспериментальной проверки. В противовес Аристотелю, Галилей полагал, что ускорение свободного падения есть величина постоянная. При свободном падении тело увеличивает свою скорость. Значит, на него постоянно действует сила. Приобретя скорость, тело, согласно первому принципу, не теряет ее, а под воздействием действующей силы увеличивает ее на одинаковую величину. Следовательно, падение есть равно-

мерно-ускоренное движение. Но как это проверить?

Если бы можно было поставить прямой эксперимент, то теория данного вопроса вряд ли была бы нужна. Однако условий для проверки не было, Галилей переходит к математическим рассуждениям, строит два графика, из которых один есть график свободного падения, а второй — график равномерного движения с неизменной скоростью. Уравняв их площади, произведя геометрические операции, ученый выводит формулу равномерно-ускоренного движения. Слишком большая величина ускорения свободного падения при доступных в опыте малых высотах падения и несовершенство часов не дают возможности проверить эту формулу прямо. Как уменьшить скорость падения тела? Сам чувственно-наглядный график равномерно-ускоренного движения — треугольник — «подсказывает» способ проверки. Наклонная плоскость! Из формулы следует, что скорость падающего по наклонной плоскости тела зависит только от высоты плоскости, а не от ее наклона. Поэтому проверить исходную идею можно так: создать наклонную плоскость с малым углом наклона, нанести на нее расчетные метки, которые, согласно теории, катящийся шарик будет проходить в первую, вторую, третью секунды, а затем убедиться в том, что реальный шарик действительно в предсказанное время проходит эти отметки. Скорость падения уменьшена, эксперимент блестяще завершен, хотя уже не Галилеем (сам он не нисходил до экспериментов с реальными вещами, будучи уверенным в самодостаточности умозрительной физики)<sup>99</sup>.

Трудность в проведении решающего эксперимента для подтверждения своей теории стояла и перед Эйнштейном. Нужно было показать, что его теория гравитации является более точной, нежели теория тяготения Ньютона. Содержательная структура теории тяготения Эйнштейна основывалась на следующем: тело, на которое не действует никакое другое поле и собственным влиянием которого на структуру пространства-времени можно пренебречь, движется по геодезической траектории<sup>100</sup>. Чтобы проверить это положение, его нужно представить в контексте экспериментальной ситуации. Посредством логических и математических выкладок Эйнштейн получает фундаментальный результат, но уже не относительно тела вообще, а относительно светового луча: в гравитационных полях световые лучи распрост-

раняются по криволинейному, а не по прямолинейному пути. Этот вывод в точности повторяет содержательную структуру теории тяготения и в то же время более нагляден, конкретен. Из всех прочих выводов Эйнштейн считал его наиболее важным: «Этот вывод можно проверить экспериментально. Хотя при ближайшем рассмотрении оказывается, что искривление световых лучей, согласно общей теории относительности, крайне незначительно для гравитационных полей, доступных нашему опыту, тем не менее для световых лучей, проходящих вблизи Солнца, искривление должно составлять 1,7 угловых секунды. Это должно было бы проявиться в том, что неподвижные звезды, видимые вблизи Солнца при полных солнечных затмениях, казались бы смещенными на указанную величину по сравнению с тем положением, которое они занимают в том случае, когда Солнце находится в другом месте неба. Проверка правильности этого вывода представляет собой задачу чрезвычайной важности и мы надеемся на скорое решение ее астрономами»<sup>101</sup>.

29 мая 1919 г. две английские экспедиции под руководством астрономов Эддингтона и Кроммелина произвели фотографирование звезд, находящихся вблизи Солнца во время солнечного затмения, и сравнили фотографии с теми, которые были сделаны раньше. Ожидавшиеся относительные смещения звезд на снимках при солнечном затмении по сравнению с контрольными снимками достигли нескольких сотых долей миллиметра. Существование требуемого теорией относительности отклонения света было экспериментально установлено. Иной вопрос, насколько сама теория относительности истинна в ее исходном основании — ныне она подвергается коренному пересмотру. На этом примере хорошо видно, как возникает связь между «телом» теории и целью проверочного эксперимента.

Итак, для выделения предметного значения концепта или теории совершенно недостаточно отнести их к более общей концептуальной системе вплоть до научной картины мира. Общая концептуальная система, в которой находит свою интерпретацию интересующая нас теория, в свою очередь, тоже может односторонне заключить в себе преимущественно операционное содержание, и тогда выход за рамки операционного значения не будет найден. Совершенно недостаточна формула

В. С. Степина: «...проецирование (теоретических схем науки.— Авт.) на эмпирический материал представляет эти схемы в качестве изображения соответствующей экспериментальной практики. Проецирование же теоретических схем на картину мира превращает ее в изображение предмета данной теории»<sup>102</sup>. Вторым существенным условием становления операционного инварианта — предметного значения теории — является требование постепенного совпадения ее концептуальной и модельно-чувственной структур, т. е. в конечном счете требование совпадения двух противоположных структур умственной и практической операции, из которых проистекает процесс познания и которые мы обозначили понятиями «операция вообще» и «единичная операция». Только установившееся в деятельности ученого (как совокупности особых социокультурных актов) органическое единство чувств и разума способно служить основанием истинного знания о предмете. Излишне добавлять, что всякое истинно-теоретическое видение внешнего мира не является абсолютной истиной, но есть истина относительная.

Для иллюстрации того, как вычленяется предметное значение теории, продолжим наш пример с развитием электродинамики. Рассматривая формирование понятия электромагнитного колебания, колебательного контура, мы видели, как оно становилось все более общим, начиная с изобретенной М. Фарадеем умственной процедуры развешивания микроскопических магнитов в каждой точке пространства и завершаясь проецированием электродинамики на научную картину мира благодаря ее математической форме.

Постепенно увеличивалось количество эффектов, внешне отличающихся от обычного электромагнетизма. Было открыто, что катодные лучи, X-лучи, радиоактивные явления и т. д. представляют собой электромагнитные колебания. Предмет теории электромагнетизма становится необычайно широким, в связи с чем меняются модельно-чувственный и концептуальный образы механизма, порождающего электромагнитные явления.

Теперь уже нельзя уместить представления о механизме возбуждения поля в прежние знаково-иконические формы, нельзя просто представлять себе этот механизм в виде спирального проводника, замкнутого на две параллельные металлические пластины. Возникло противо-

речие между концептуальным и наглядно-модельным образами поля. Возбудители радиоволн, света, рентгеновского излучения, радиоактивных явлений должны иметь общие черты, и их надо «втиснуть» в более емкие наглядные формы. Физики напряженно искали их, и в конце концов решение было найдено. Дальнейшая проекция электродинамики на физическую картину мира заставила перейти от анализа электромагнитных колебаний к рассуждениям о колебаниях вообще. Оказалось, что волновые свойства связаны с любой частицей и любым предметом, будь то атом, молекула или другое тело с произвольным весом и объемом. Это дало возможность объединить точки зрения оптики, механики и теории электромагнетизма. Чувственный образ возбудителя колебаний в таком случае должен походить одновременно и на качающийся маятник, и на облачко, в котором обитает атом, и на перескакивающий с орбиты на орбиту электрон, излучающий и поглощающий световую энергию.

В поведении всех этих систем проявляется одно и то же свойство: маятник в стационарном режиме имеет строго определенный размах, атом или элементарная частица обладает дискретным набором стационарных состояний, любое тело совершает колебания в определенном интервале. Возникает образ осциллятора — источника колебания вообще. Осциллятор был графически изображен в виде двух параллельных черточек, напоминающих границы колебательного движения и конденсатор. Теперь прежние «емкость» и «индуктивность», которыми оперировали во времена М. Фарадея, проявляют не только макрофизический, но и микрофизический смысл.

Мысленные эксперименты с осциллятором положили начало волновой механике. Требовался практический эксперимент, принципиальная схема которого совпадала бы с теоретически сформированным наглядным образом осциллятора. Такой эксперимент с возбуждением квантовой системы по методу Н. Г. Басова и А. М. Прохорова в 1960 г. был проведен, ученые сконструировали лазер. Лазер — это два параллельных зеркала, одно из которых полупрозрачно и пропускает через себя луч света. Между зеркалами находится рабочее вещество — кристалл, газ и т. д. Как и катушка колебательного контура, рабочее тело выполняет роль регулятора частоты

колебаний. Легко установить, что принципиальная схема лазера и графическое изображение осциллятора по существу совпадают. Измерения длины волны в квантовом генераторе также совпадает с расчетами по формуле Луи де Бройля. Иначе говоря, наши действия с эталонным объектом, осциллятором, здесь настолько детерминированы общими и особенными характеристиками самих материальных предметов, что влиянием субъекта на содержание знания можно в определенной мере пренебречь. О предметном значении этого понятия теперь можно судить по его операционному значению; в данном случае операционный инвариант, выявившийся в понятии осциллятора, по сути и есть его предметное значение.

Таким образом, выявление предметного значения знания — сложный и длительный процесс. Он необходимо предполагает обобщение теоретических способов получения понятий вплоть до проецирования этих понятий на картину мира и постепенное совпадение концептуальных образований с системой модельных представлений. В конечном счете это означает согласование между собой двух противоположных сторон базовой операции: общей технологии действия с конкретными условиями деятельности. В ходе интеграции чувственных и рациональных образов, порожденных внутридеятельностным противоречием, и выявления в них инвариантного содержания возникает знание, которое начинает совпадать с реальным объектом, и исчезают образы-пустышки, интериоризованные из неадекватных объекту операций.

### **Операционный аспект философско-методологического знания**

От конкретно-научного знания философия отличается особой проблемностью. Основные вопросы, которые она решает, — проблемы истины, добра, смысла жизни, закона, сущности и т. д. — являются для нее вечными. И решает она их с помощью особых схем действия. Философию неправомерно записывать в ведомство узко понимаемой науки, квалифицировать как отеоретизированное искусство или сводить к идеологизированному обыденному сознанию. На про-

тяжении столетий она оттачивала свое логико-грамматическое мастерство в формулировании не ясных еще для науки проблем и дефиниций терминов, являлась повивальной бабкой науки.

Как существо рефлектирующее человек двойствен. В проблемных ситуациях мир чувственно дается ему иначе, чем объясняется разумом. Каждая конкретная наука по-своему и весьма специфично рано или поздно добивается согласования концептуальных схем с потоком являющегося. Но иначе обстоит дело с философией, понимаемой не как какое-то отдельное философское направление или школа, а как особая отрасль человеческой познавательной деятельности вообще. Она стремится разрешить внутридеятельностное противоречие в родовом человеке, представленное на уровне процесса познания противоречием чувственного и рационального, в самом общем виде. Эта задача, распадающаяся на ряд проблем, оказывается одним из вечных двигателей философской активности. Вот некоторые из таких проблем.

1. Что представляет собой окружающий мир: сумму вещей или сумму свойств? Чувства «говорят» нам, что мир составлен из вещей, разум же пока способен описывать вещь как систему свойств, сопряженных с некоторым пространственно-временным интервалом. Столетиями одни философы пытались растворить «вещь» в ее предикатах, тем самым как будто превращая понятие материи как носителя всех свойств и отношений в пустой по своему значению термин. В противовес Беркли, Юму, Расселу материалисты отстаивают тезис о том, что вещь есть нечто большее, чем сумма чувственно воспринимаемых качеств.

2. Подчиняется ли поток этих качеств каким-то объективным законам или помимо явлений нет ничего, нет никаких сущностей? Чувства преимущественно фиксируют явления, их изменчивость, но не фиксируют непосредственно законы природы. Разум же за явлениями и текучестью старается «разглядеть» законы. Не надо удивляться, что философы, склоняясь к сенсуалистическому номинализму. Законы правят миром, говорят сторонники рационализма.

3. Каков по преимуществу окружающий мир: устойчив или изменчив, необходим или случаен, действителен



или только возможен, прогресс или регресс господствует в нем?

Вообще при анализе любой пары противоположных философских категорий нетрудно обнаружить заключенное в ней противоречие чувственного и рационального. В чувственном отражении мир преимущественно изменчив, случаен, действителен, единичен, качествен, содержателен и т. д. Разум же ищет в нем больше устойчивости, необходимость, возможности инобытия, общие и количественные определенности, законы и формы. Одна из категорий, входящих в пару противоположностей, может закреплять в себе главным образом чувственный опыт, а другая — опыт интеллектуальный. Противоречия чувственного и рационального в диалектических парах категорий выражают непосредственно вечное противоречие субъекта и объекта, которое, разрешаясь в одних формах, возобновляется в других. В конечном счете пары категорий диалектики отображают в исторически обусловленных и ограниченных формах фундаментальные противоречия мира.

Различные противоборствующие философские направления по-своему решали эти проблемы. Сторонники платонизма усматривают в мире господство необходимости, закона, формы, покоя. Юмисты, наоборот, толкуют о существующем как о потоке случайно являющегося изменчивого содержания. Марксисты, полагая практику подлинной внелогической мерой противоположных категорий диалектики, в одном случае говорят о доминировании сущности над явлением, необходимости над случайностью, в в другом — о приоритете изменчивости над покоем, о главенстве содержания над формой.

Если внимательно исследовать определения основных философских категорий, то убеждаешься в их изначальном операционном статусе. Например, в гносеологической дефиниции «материя есть объективная реальность, данная нам в ощущении», речь идет, прежде всего, не о материи как таковой, не о природе вне наблюдателя, а о критерии, с помощью которого можно отличить материальное от нематериального, объективную реальность от реальности субъективной. Марксисты постоянно подчеркивают, что вопрос, как отделить объективное от субъективного, есть прежде всего вопрос практический. Если допустить, что критерием объективной истины является практика, то в основании гносеологического опре-

деления материи находится и подразумевается категория практики. Смысл гносеологического определения материи состоит не в формулировании предельно сущностного определения материи, а в указании на критерий для различения того, что есть материя, а что материей не является.

Теоретический анализ деятельностного субъект-объектного отношения и намеренное гипертрофирование тех или иных составляющих его структуру элементов может позволить понять в самых общих чертах логику историко-философского процесса, а тем самым объяснить методологические тенденции свести то, чем занимаются философы, объективно и всегда, к какому-то одному аспекту их деятельности. Рационалистические интуиции «подлинной философии» черпаются из априорных принципов: прежде философы занимались тем-то и тем-то, а «на самом деле» суть философии иная; она должна быть только антропологией (логикой, теорией познания, аксиологией, методологией и т. д. — в зависимости от диктата соответствующего априорного принципа).

Эмпирическое обоснование предмета философии, наоборот, произрастает из актуального философского опыта: коль скоро сегодня больший процент людей, относящих себя к профессиональным философам, отдает предпочтение антропологии (логике и т. д.), то, в зависимости от конъюнктуры, философия может успешно развиваться только как антропология (логика и т. д.). Метафизическая дилемма должного и сущего в предмете философии как следствие столкновения альтернатив рационализма и сенсуализма находит свое разрешение в простой констатации: насильственное размещение философии в прокрустовом ложе одного из ее многочисленных разделов серьезно препятствует ее нормальной жизнедеятельности. Все разделы философии реально и постоянно, хотя и с переменным успехом, способствуют ее «здоровью», а потому не могут не быть аспектами единого философского знания.

Возьмем любую традиционно-философскую проблематику, скажем, проблему закона. Эту проблему в интегральном виде не решает ни одна нефилософская наука. Но можно ли уложить ее в лоно чисто гносеологического исследования, решить ее лишь средствами аксиологии, методологии, логики? Очевидно, что нет. Только в совокупности всех своих функций философия в состоя-

нии построить социально-приемлемую концепцию закона: онтология обобщит характерные примеры объективных законов природы, общества и мышления; гносеология исследует особенности их познания; логика отыщет формальнообразующие предикаты закона; методология превратит обобщенный образ закона в регулирующий принцип познания и деятельности; аксиология в общих чертах оценит возможные социальные последствия использования концепции закона на практике.

В состав любой философской системы так или иначе входят следующие основные понятия: 1) «первозданная», «первая» природа, которая не зависит ни от человека, ни от его сознания; в более широком смысле это — мир надчеловеческих объективных порядков; 2) объект — часть объективной реальности, втянутой в сферу человеческой деятельности; 3) деятельность (практика); 4) субъект. Повторим, что все эти понятия — инварианты сколько-нибудь серьезного философского направления, когда-либо существовавшего или существующего ныне. Одни философские школы отдавали предпочтение, скажем, миру внечеловеческих сущностей, будь то мир материи или сверхъестественный мир духовных сущностей. Другие школы акцентировали внимание на субъективном мире человека. Но так или иначе все выше-названные понятия включались в философский оборот и по-своему интерпретировались. В их взаимосвязи при гипертрофировании поочередно каждого элемента схемы можно, на наш взгляд, строить обобщенные модели философских течений.

Проведем мысленные эксперименты.

1. Абсолютизовав намеренно субстанциальную роль «первой природы» в появлении человеческого общества, сознания и языка, получаем две традиционные школы классического материализма и классического объективного идеализма. Каковы при этом окажутся свойства человека и его сознания? Человеческое общество, сознание людей фатально предопределены объективными надчеловеческими порядками. Существование человека зыбко, текуче, человек в принципе несвободен, его познание пассивно, целиком обусловлено объектом.

2. Реакция на абсолютный объективизм — абсолютизация субстанциальной роли человеческой деятельности и сознания. Низводя до нуля роль объективных порядков, субъективистская философия от Протагора до

Сартра отрицает существование объективных законов, релятивизирует знание. Деятельность оказывается демиургом мироздания и сознания, она творит формы сообщества, человек неограниченно свободен.

3. Абсолютизируя «вторую природу», превращая ее в субстанцию и отчуждая от мира созидającego человека, можно получать различные варианты трансцендентализма, исторически возникавшие как реакция на субъективизм. Человеку и его сознанию вновь пытаются вернуть объективную обусловленность, но теперь уже со стороны «овеществленной силы знания». Так, И. Кант утверждал, что мы познаем в объекте лишь то, что сами ранее вложили в него, но теперь мы ему уже подчинены. В гегелевской философии человек представлен как существо, познающее объективную логику «абсолютной идеи», «абсолютного духа», опредмеченную в природных формах. К этому же разряду относятся философские доктрины, исходящие из языка как самодовлеющей и все предопределяющей силы. Человек теперь есть продукт мира культурных ценностей или языковых структур, он опять принципиально несвободен, его индивидуальное бытие растворено в сфере трансценденций, которой он всецело обусловлен.

4. Эклектический подход к взаимосвязи вышеназванных понятий, отказ от выделения в ней детерминант и иерархических структур дает нам модели философского плюрализма, начиная от картезианства и кончая учением К. Поппера о трех независимых мирах: физическом, психическом и мире науки в объективном смысле.

Превращая в субстанцию одну из «инвариантных» для всякой философии категорий и соподчиняя ей остальные категории, философ предопределяет общий смысл своей системы. В основном вопросе философии кристаллизованы базовые умственные операции, из которых произрастают различные философские доктрины и которые придают этим доктринам специфические операционные значения.

Обратимся теперь к анализу операционного аспекта взаимосвязи категорий диалектики, не претендуя, естественно, на всесторонность в его описании.

Диалектика как логика не только изучает своеобразные и универсальные схемы умственных действий, но и является в то же время «картиной мира». Такая трактовка сущности логики вытекает из культурно-историче-

ской концепции Л. С. Выготского. Диалектическая логика изучает одни общие типы умственных действий, формальная — другие. Между ними нет и не может быть, по нашему мнению, противоречия и взаимоисключения, как не исключают друг друга формальная логика и математика в качестве специфических теорий наиболее общих типов умственных действий. Мы не будем здесь вдаваться в давно идущую дискуссию о предмете и сущности диалектической логики, поскольку перед нами стоит другая задача, а именно осветить только один из многих ее аспектов — операционный, т. е. показать ее как науку, изучающую помимо «простых отношений вещей» особые схемы умственной деятельности.

Категории диалектики можно анализировать как общие алгоритмы деятельности (а не только со стороны их предметного значения), причем их операционный характер выражен гораздо интенсивнее, нежели у конкретно-научных понятий. Если принимать во внимание сложность и противоречивость содержания категорий, то нетрудно увидеть, что проблема построения категорий диалектики в форме их системы имеет два аспекта: «предметный» — когда исследователь строит эту систему как образ закономерностей самого окружающего мира, и «операционный» — когда эта система мыслится как последовательность наиболее общих типов действий по освоению мира. Совершенно ясно сегодня, что ни чисто «предметную», ни чисто «операционную» модели мира в отрыве друг от друга построить нельзя, ибо действие всегда предметно-содержательно, а предметное значение образа вырастает из системы операций субъекта.

Речь может идти лишь о расстановке акцентов, на что нужно прежде всего обращать внимание при построении системы категорий — на ее предметное или операционное значение. При этом невозможно себе представить, чтобы «предметная система» была построена в отрыве от «операционной» в виде таблицы, подобной менделеевской. Сквозь призму такой трактовки проблемы попытки созидания чисто онтологических систем категорий представляются сомнительными.

Категории диалектики суть инструменты познания и освоения объекта, в каждой из них закреплен успех практического и умственного действия с тем или иным кругом материальных и абстрактных предметов. Можно ли создать систему категорий, в которой отобража-

лась бы раз и навсегда заданная последовательность человеческих действий по преобразованию природы? Реально существовавшие в истории философии системы философских категорий Аристотеля, Канта, Гегеля по сути дела в скрытой форме воспроизводили, хотя и весьма абстрактно, эту последовательность. Начинались эти системы с категорий бытия (человек должен убедиться в существовании предмета, прежде чем действовать с ним), продолжались категориями, характеризующими ту или иную определенность предмета (исследование человеком формы, содержания, внутренних связей качеств и т. д.), и кончались категориями причины и действия. Тем не менее ни одна из систем не оказалась универсальной, но всякий раз была приспособлена для рассуждений об особо интересующем теоретика объекте.

Да и вряд ли вообще возможна такая универсальная система. Ведь последовательность действия в значительной степени определяется конкретными и разнообразными условиями действия, меняется в любом направлении, зависит от совершенствования инструментария. Грубой моделью системы категорий как набора стереотипов умственных действий служит последовательность предметно-чувственных действий человека, изменяющего предметы природы. Тот или иной материальный предмет можно обрабатывать по-разному, используя, например, молоток, пилу, рубанок, топор и т. д. Спрашивается, с чего нужно начинать деятельность — с какого инструмента и с какого сопряженного с ним особого способа действия? Очевидно, всякий раз последовательность операций определяется веществом предмета, его качеством и характером потребности человека. В одном случае начинают действовать молотком, в другом — пилой и т. д. По-видимому, аналогично обстоит дело и в случае с системой категорий диалектики. Их последовательное сочетание определяется объектом рассуждения и исследовательскими задачами. Скажем, изложение К. Марксом сущности товарного производства начинается с категорий абстрактного и конкретного, исследование процессов эволюции — с категорий устойчивости и изменчивости, а анализ познавательного процесса — с категории деятельности. Иначе говоря, возможна различная последовательность категорий диалектики, но каждая из них выполняет строго определенную функцию и не является универсальной.

Каждая из созданных нашими учеными категориальных систем диалектики, вероятно, предопределена конкретным материалом, с которым работали авторы этих систем. Разработка различных логически непротиворечивых сочетаний категорий диалектики имеет ту же ценность, что создание логико-математического аппарата. И в том, и в другом случаях впрок планируются различные последовательности экспериментирования с конкретным материалом, которые могут быть применены в зависимости от исследовательских программ. Применение ЭВМ облегчает эту работу. Инвариантное содержание, обнаруживающееся в многообразии диалектико-логических операций над конкретным материалом, и есть онтологический аспект системы категорий диалектики.

Обратимся теперь к конкретизации изложенного — к анализу взаимосвязи категорий диалектики с точки зрения операционного подхода.

Общим алгоритмом диалектико-логического исследования, наряду с другими, может быть следующий, состоящий из трех шагов, алгоритм.

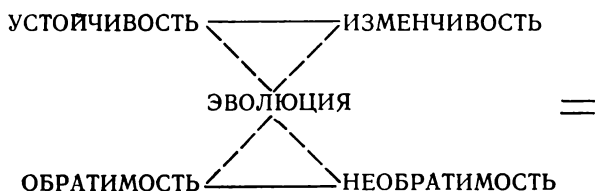
Первый шаг. Принимаем объект исследования за нечто целое, единое, системное и пытаемся вычленить его внутреннее противоречие. Ищем основание для его деления на первые две противоположности, выбирая из категориального фонда философии такую пару категорий, которая максимально соответствует целям и задачам нашего мысленного препарирования объекта. Определяем противоположности друг через друга вначале негативно: одно есть то, что не есть другое. Но поскольку противоположности выступают сторонами одного и того же объекта, они имеют и общие черты, а потому между ними может быть конкретное тождество. Позитивное определение будет состоять в их отождествлении друг с другом, но, в отличие от формально-логического отождествления, с учетом их различий. Например, а) сущность не есть явление, б) единичной мерой сущности служит совершенное явление. Заметим, что сторонами подвсерегаемого диалектико-логического анализу объекта могут выступать парные гносеологические категории (чувственное — рациональное, истина — заблуждение и т. д.), парные методы (анализ — синтез, индукция — дедукция и т. д.), парные категории этики и эстетики. К анализу диалектико-логических операций пол-





как мера необратимого в изменчивом. Или, что то же, эволюция есть необратимое направленное изменение. Когда речь идет не об эволюции вообще, а о направленном развертывании виртуальной сущности и ее материализации (окачествливании) в чувственно воспринимаемых явлениях, т.е. о реализации потенциально свитого содержания, тогда та же схема может быть использована для дефиниции мерной категории развития. Понятие развития, ранее свитого исторически, сложилось для умственного оперирования абстракциями «скрытое, сверхчувственное, потенциальное бытие» и «явное, чувственно данное, актуальное бытие» в их метафизической взаимосвязи.

Чтобы построить теорию эволюции, надо ответить на ряд вопросов, например таких: «почему происходит эволюция», «каков ее источник», «насколько эволюция закономерна» и т.д. Скажем, нас интересует источник эволюции (развития). Из теории мы знаем, что им может быть диалектическое противоречие. Составление блока категорий, через которые выражается «противоречие», и присоединение этого блока к блоку «эволюция», уравнивание их в каком-то отношении друг с другом позволяют более строго осуществлять категориальный синтез и систематизировать набор категорий, привлекаемых для создания логического каркаса теории эволюции. Получаем следующую структуру:



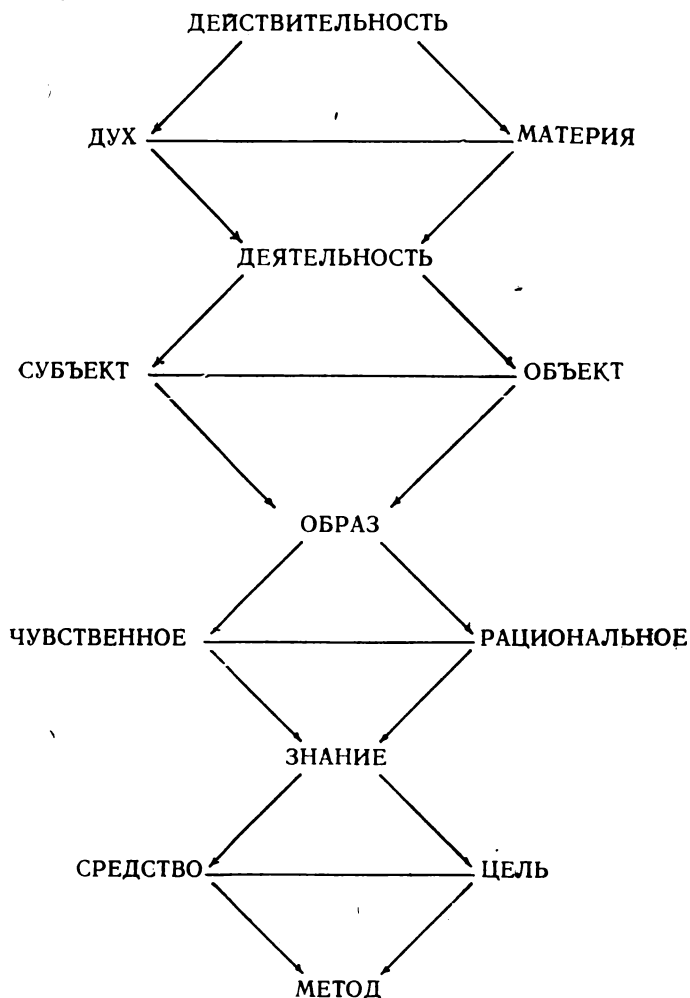
«Противоречие» определится по схеме как существенное различие в рамках тождества (Гегель), а к «эволюции» («развитию») прибавится новый предикат: эволюция есть в определенном смысле диалектическое противоречие. И так далее. Диалектико-логический анализ должен быть адаптирован к конкретному материалу, а потому не может иметь сколь-либо серьезного методологического значения, если он осуществляется как самоцель, как чистая игра в категории, как формальная комбинаторика. Правда, математические и формально-логические исчисления не всегда находят практическое приложение и готовятся для будущих содержательно-проблемных целей. Возможно, со временем будут созданы разные варианты формализованных диалектико-логических исчислений, ориентированные на решение прикладных задач. Приведем вариант категориальных уравнений (исчислений), ориентированный на построение содержательной структуры теории познания и ее изложения. Этот вариант годится для одних философских направлений, но не подходит для других. При желании его можно удлинить, вводя категории «непосредственное отражение — идеальное отражение», «истина и заблуждение», «действие и операция» и т. д.

Предложенный алгоритм диалектико-логического действия конечно же не единственный и не универсальный. Но на примере этого алгоритма легко проследить отличие диалектической логики, рассмотренной со стороны ее операционной структуры, от логики формальной. Диалектическая логика исследует особый класс умственных действий, совершающихся на основе принципа конкретного тождества, и этот класс действий никоим образом не может противоречить, например, таким формально-логическим процедурам, как конъюнкция, дизъюнкция, импликация, абстрактное отождествление предметов по какому-то общему для них свойству. Противоречить друг другу могут иногда только онтологические интерпретации диалектической и формальной логик как специфических «картин мира».

Операционный аспект философского знания с особой силой проявляется тогда, когда философия выступает в своей методологической роли. Метод как сознательно и эксплицированно применяемый прием «обуславливается не только объективными свойствами предметной области исследования, но и объективно проявляющимися

свойствами субъекта познания», — отмечает Л. А. Ми-  
кешина<sup>103</sup>.

Можно ли свести многие сравнительно общие мето-  
ды научного поиска к одной — известной или пока неиз-



вестной — схеме действия, частными проявлениями ко-  
торой они все выступали бы, а тем самым вскрыть  
иерархию базового и производных от базового компо-  
нентов операционного значения научного знания? Воз-

можно ли непротиворечивая методология открытия, выводящая все множество способов научного поиска из какого-то одного общего исходного метода, который стал бы выполнять функцию базы, субстанции научного поиска? Эта проблема, уже не одно столетие волнующая исследователей, сегодня становится особенно актуальной для системного анализа методологии. Впервые она была ясно сформулирована философией Нового времени и представлена двумя альтернативными методологическими программами эмпиризма и рационализма.

Эмпиризм возник как реакция на натурфилософию. Новые и новые факты, которые доставлял науке эксперимент, входили в непримиримое противоречие с прежними умозрительными «системами природы». Ф. Бэкон усмотрел субстанциальный метод научного познания в индукции, намереваясь подчинить ей все иные общие методы познания, хотя и проводил свой взгляд не слишком прямолинейно. Наука, по мнению эмпириков, должна начинаться с поиска фактов, в которых ученый индуктивно усматривает общее, формирует эмпирические регулярности и теоретические законы. Всеиндуктивизм породил кумулятивистский взгляд на эволюцию науки: постепенное накопление и индуктивное обобщение фактов экстенсивно расширяют здание науки, но не меняют существа науки принципиальным образом.

Несостоятельность всеиндуктивизма стала особенно очевидной в период кризиса методологии неопозитивизма. Стало ясно, что здание науки не может базироваться исключительно на индуктивно упорядоченных «чувственных данных»; факт не есть нечто абсолютно автономное, он теоретически нагружен, зависит от своей интерпретации в рамках теории и, более того, подчас сам дедуктивно вытекает из теории. Поэтому индукция далеко не всегда может служить исходным научным методом.

Отвергая попытки объявить субстанциальным методом индукцию, Ф. Энгельс писал: «...вот приходят Геккели со своей индукцией и трубят, как о каком-то деянии — против Гегеля — о том, что надо восходить от единичного к особенному и затем к всеобщему... По мнению индуктивистов, индукция является непогрешимым методом. Это настолько неверно, что ее, казалось бы, надежнейшие результаты ежедневно опрокидываются новыми открытиями»<sup>104</sup>.

Пантеоретизм, выступая методологической альтернативой всеиндуктивизму, безуспешно надеялся найти универсальный метод развития и проверки знания внутри самого здания теории. В качестве такового провозглашался гипотетико-дедуктивный метод, посредством которого можно было бы «выводить» факты из некоторой умозрительно построенной схемы. В особенности такой подход характерен для неокантианской методологии. Вскрывая направомность сведения всей системы научных методов к индукции, неокантианцы полагают, что к теории следует идти не от индукции и не от эмпирии, а наоборот, от дедуктивно преобразуемой онтологической схемы к эмпирии, от общего к частному, и открытием такого рода схем объясняется феномен революций в науке.

Однако пантеоретизм оказался слабым как раз в том, в чем была сильная сторона всеиндуктивизма. Как все-таки возникает новое знание? Если не из фактов, то, видимо, из интуиции, изолированной от практики и призванной «конструировать» эту практику? Вопрос, откуда черпает свои интуиции и посылки рационалист-методолог, оказался подлинным камнем преткновения для вседедуктивизма.

Односторонность эмпиризма и рационализма в решении проблемы систематизации общенаучных методов стала явно ощущаться многими «философами науки». В последние десятилетия произошло известное сближение двух методологических программ, их синтез в критический рационализм. Это сближение выразилось, в частности, в том, что позитивизм отказался вначале от метода верификации как от якобы исходного инструмента научного поиска, а затем и от метода фальсифицируемости. Ныне оба метода считаются неуниверсальными и работоспособными лишь в определенных границах. И все же стремление сконструировать новую монистическую концепцию научного открытия, которая будто бы лишена пороков как эмпирицистского редукционизма, так и пантеоретизма и в то же время, как и они, исходила бы из веры в существование субстанциального метода научного поиска, остается одной из характерных и неистребимых черт философии науки.

Культ науки пока еще не сошел с исторической сцены, хотя зримо слабеет. Если в средневековье философия была служанкой религии, то Новое время превра-

тило науку в объект философского поклонения. Позитивизм и марксизм провозгласили о совершенных ими интеллектуальных переворотах, в итоге которых философия, казалось бы, стала «научной» и в таком обновленном виде может служить идейным оружием рабочего класса. На науку стали возлагать те же надежды, что прежде на религию. Науке приписывалась способность постигать целостные свойства Вселенной, жизни, общества, истории, человеческого духа, что, конечно же, является утопией. Отсюда и убежденность, ныне ослабевающая, в том, что наука в пределе достигнет абсолютной истины и овладеет субстанциальным методом научного открытия.

В создаваемой за последние десятилетия монистической концепции научного открытия заслуживает внимания попытка эксплицировать стихийно применяющийся в научной деятельности так называемый метод альтернатив, выявить его структуру и эвристические потенции, примерить его на роль первоначала в системе общенаучных методов. Немало поучительного и рационального можно извлечь из логических реконструкций целого ряда познавательных ситуаций, в которых это средство познания оказывалось действенным. Однако уже сейчас ясно, что метод альтернатив, квалифицируемый рядом видных философов как базовая детерминанта всякого научного познания, при соответствующем его применении имеет тенденцию превращаться в своего догматического двойника, попирающего права общих методов научного творчества. Распространенный на область политики в виде принципа демократического плюрализма этот метод может вести не только к истине, но и к заблуждению. Очертить границы применимости метода альтернатив — значит предотвратить искажение его сути, а тем самым поставить задачу его описания как одного из плодотворных познавательных приемов наряду с другим.

В своей работе «Как быть хорошим эмпириком» П. Фейерабенд пишет: «Хороший эмпирик начнет с изобретения альтернатив теории, а не с прямой проверки этой теории. Первый шаг на этом пути — это открытие новой метафизики. Хороший эмпирик — это критический метафизик, который основывает свою критику не просто на абстрактном принципе скептицизма, а на конкретных предложениях»<sup>105</sup>. Метод критики альтернатив,

по мнению Фейерабенда, во всех случаях должен быть исходным.

Если основным допущением философского эмпиризма было требование исключать «онтологические спекуляции», т. е. метафизику в догелевском понимании этого термина, посредством тщательной процедуры наблюдения, то сегодня ему на смену должно прийти противоположное допущение, а именно требование обязательного включения «метафизики» в процесс конкретно-научного исследования. Ни одна реальная наука и теория не может в полной мере согласовываться — за пределами ошибок вычисления — с имеющимися данными. Для выявления слабостей и фиксации степени несоответствия теории фактам нужны альтернативы. Обсуждение альтернатив является подлинным источником развития познания и улучшения мышления участников, дискуссий, заявляет Фейерабэнд<sup>106</sup>.

Далеко не всякая альтернатива пригодна для обеспечения научного прогресса. Скажем, если она предсказывает события и факты, экспериментально не отличимые от предсказаний критикуемой теории, то она не отвечает своему назначению. Фейерабэнд формулирует четыре условия строгой альтернативы: дополнительно к предсказанию, которое противоречит выводу из критикуемой теории, альтернатива должна включать в себя некоторое множество высказываний; это множество должно быть связано с предсказанием более тесно, нежели только посредством конъюнкции; предпочтительно органическое единство опровергающего предсказания и остальной части теории; предполагается способность альтернативы объяснять прежние успехи критикуемой теории; требуется хотя бы потенциальное эмпирическое свидетельство в пользу альтернативы. Только при наличии всех этих условий, считает Фейерабэнд, есть право заменить старую теорию ее альтернативой. Тем самым он, явно противореча своему исходному тезису об универсальности метода альтернатив, налагает на него существенные ограничения.

На наш взгляд, метод альтернатив вряд ли следует расценивать как субстанциальный инструмент научного поиска, потребный во всех без исключения когнитивных актах. Всегда можно привести достаточное количество примеров того, как гиперкритика — особенно на ранних этапах формирования теории — не только не благопри-

является делу, но, напротив, наносит ему ущерб. Обеспечение сравнительной теоретической стабильности, защищенность от опасности альтернатив — не менее важные черты подлинной исследовательской программы, чем ее способности генерировать новые критические средства и проблемы<sup>107</sup>. Философия науки фактически не сумела и на этот раз отыскать метод научного познания, модификациями которого являлись бы все основные общие методы.

Немало было высказано и предложений положить в начало системы общенаучных методов так называемые «сквозные методы», входящие в той или иной форме в операционную структуру ряда эмпирических или теоретических методов. Большие надежды в этом отношении возлагались, например, на метод экстраполяции, который пронизывает собой и индукцию, и дедукцию, и аналогию, и метод моделирования, и вообще все те методы, которые связаны с операцией переноса знания. Исследования показали, однако, что экстраполяция приносит верные результаты далеко не всегда, и на нее должны быть наложены ограничения<sup>108</sup>.

Все эти методологические уроки наводят на мысль о том, что для структуры совокупной научной деятельности вряд ли характерна жесткая субординация в отношениях между общенаучными способами развития знания. Более того, если эти методы рассматривать безотносительно к конкретным исследовательским программам, в которых их иерархия может выстраиваться как угодно, то, по-видимому, не лишено смысла утверждение, что они коррелируют, скорее, на равных основаниях, взаимопологают, но не подменяют друг друга. Поэтому маловероятно выстроить универсальную иерархическую систему общенаучных методов, субординированных в зависимости от близости их к «субстанциальному» методу. Метод есть своеобразный инструмент познания и действия. Какие инструменты применять, когда, в какой последовательности, может подсказать только специфика изучаемого объекта, предметное значение знания. Вне учета диалектики операционного и предметного вряд ли можно классифицировать методы научного познания.

Гораздо сложнее, чем в случае с общенаучными методами, обстоит вопрос о систематизации философских методов и выделении среди них «субстанциального» метода философского исследования. Обычно в нашей оте-



чественной литературе в качестве общего и единого метода философии указывают на диалектический метод. Это в некоторой степени верно, но только в том самом широком смысле, когда под диалектическим методом имеют в виду, антимеханицистский стиль мышления. В собственном же смысле диалектика как система многообразных приемов имеет ряд конкретных методологических функций, и тогда так или иначе встает проблема систематизации диалектико-логических операций. Диалектические методы не подменяют собой общенаучные методы и не являются их прямолинейным обобщением, а позволяют лишь подходить к вопросу о взаимосвязи общенаучных методов диалектическим путем. Вряд ли корректно утверждать, что методы диалектики и есть исходное начало систем общенаучных методов.

## ЛИТЕРАТУРА

- <sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 132.
- <sup>2</sup> Там же. Т. 2. М., 1975. С. 255.
- <sup>3</sup> Антология мировой философии. М., 1968. Т. 1, ч. 1. С. 333.
- <sup>4</sup> Тюттин В. С. Проблема идеального: методологический анализ // *Вопр. филос.* 1987. № 9. С. 81.
- <sup>5</sup> Лифшиц М. А. Об идеальном и реальном // *Вопр. филос.* 1984. № 10. С. 123.
- <sup>6</sup> Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 277. См. также: Жуковский В. И., Пивоваров Д. В. *Зримая сущность*. Свердловск, 1991. С. 148—164.
- <sup>7</sup> Ильенков Э. В. Проблема идеального // *Вопр. филос.* 1979. № 6. С. 136, 156, 155.
- <sup>8</sup> Ильенков Э. В. Идеальное // *Филос. энцикл.* Т. 2. М., 1962. С. 226.
- <sup>9</sup> Там же. С. 222.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. М., 1971. С. 187, 189.
- <sup>12</sup> Дубровский Д. И. Категория идеального и ее соотношение с понятиями индивидуального и общественного сознания // *Вопр. филос.* 1988. № 1. С. 17—18.
- <sup>13</sup> См.: Андрусенко В. А., Пивоваров Д. В., Алексеев А. С. *Экстраполяция в научном познании*. Иркутск, 1986.
- <sup>14</sup> Toulmin S. *Inwardness of Mental Life*. Chicago, 1979. P. 7.
- <sup>15</sup> Дубровский Д. И. Категория идеального и ее соотношение с понятиями индивидуального и общественного сознания. С. 15.
- <sup>16</sup> Дукачев А. А. Идеально ли отношение представленности по своей природе // *Филос. науки.* 1988. № 3. С. 105.
- <sup>17</sup> См.: Классен Э. Г. Еще раз об идеальном // *Филос. науки.* 1988. № 3. С. 98, 95.
- <sup>18</sup> Подробнее см.: Пивоваров Д. В. *Иррациональное и рациональное в проблеме смысла жизни // Отношение человека к иррациональному*. Свердловск, 1989. С. 145—166.

- <sup>19</sup> См.: *Нарский И. С.* К вопросу о социальном характере научного познания в связи с содержанием категории «идеальное» // Учен. зап. Тарт. ун-та. Вып. 731 (1986).
- <sup>20</sup> *Bridgman P. W.* The way things are. Cambridge; Massachusetts, 1959. P. 19.
- <sup>21</sup> *Бунге М.* Существуют ли операциональные определения физических понятий // Вопр. филос. 1966. № 11.
- <sup>22</sup> *Bridgman P. W.* Reflections of a Physicist. N. Y., 1955. P. 26.
- <sup>23</sup> *Ibid.* P. 85.
- <sup>24</sup> *Ibid.* P. 26.
- <sup>25</sup> *Ibid.* P. 85.
- <sup>26</sup> *Ibidem.*
- <sup>27</sup> *Bridgman P. W.* The way things are. P. 47.
- <sup>28</sup> *Bridgman P. W.* Reflections of a Physicist. P. 90.
- <sup>29</sup> *Ibid.* P. 43.
- <sup>30</sup> См.: *Bridgman P. W.* The way things are. P. 37.
- <sup>31</sup> *Ibid.* P. 51.
- <sup>32</sup> См.: *Hempel C. G.* Operationism, observation and theoretical terms // Philosophy of Science. N. Y., 1962. P. 101—120.
- <sup>33</sup> *Bridgman P. W.* Reflections of a Physicist. P. 88.
- <sup>34</sup> *Ibid.* P. 114.
- <sup>35</sup> *Ibidem.*
- <sup>36</sup> *Ibid.* P. 115.
- <sup>37</sup> *Абульханова-Славская К. Н.* Существует ли для психологии проблема индивида? // Вопр. филос. 1972. № 7. С. 60.
- <sup>38</sup> *Батищев Г. С.* Деятельность и ценности // Вопр. филос. 1985. № 2. С. 43.
- <sup>39</sup> *Ярошевский М. Г.* Психология в 20-м столетии. М., 1971. С. 243.
- <sup>40</sup> *Будилова Е. А.* Философские проблемы в советской психологии. М., 1972. С. 258.
- <sup>41</sup> См.: *Пиаже Ж.* Избранные психологические труды. М., 1969; см. также: *Флейвелл Дж. Х.* Генетическая психология Жана Пиаже. М., 1967.
- <sup>42</sup> *Тулмин С.* Моцарт в психологии // Вопр. филос. 1981. № 10. С. 136.
- <sup>43</sup> *Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций. М., 1960. С. 160.
- <sup>44</sup> *Леонтьев А. Н.* Проблема деятельности в психологии // Вопр. филос. 1972. № 9. С. 98.
- <sup>45</sup> См.: Там же. С. 106.
- <sup>46</sup> См.: *Зинченко В. П., Мунипов В. П., Смоляк Г. А.* Эргономические основы организации труда. М., 1974. С. 20—21; см. также: *Морз Ф. М., Кимбел Д. Е.* Методы исследования операции. М., 1967.
- <sup>47</sup> См.: *Беспалов Б. И.* Действие. М., 1984. С. 14.
- <sup>48</sup> *Зинченко В. П.* О соотношении деятельности и действия // Вопр. филос. 1985. № 5. С. 78.
- <sup>49</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения. Т. 3. М., 1964. С. 223.
- <sup>50</sup> См.: Там же. С. 220—227.
- <sup>51</sup> *Батищев Г. С.* Деятельность и ценности. С. 42—43.
- <sup>52</sup> См.: *Философские проблемы деятельности* // Вопр. филос. 1985. № 5. С. 90.

- <sup>53</sup> Швырев В. С. Деятельность как философская категория // *Вопр. филос.* 1985. № 2. С. 39.
- <sup>54</sup> См.: Goldman A. *Theory of Human Action*. N. Y., 1970. P. 2.
- <sup>55</sup> Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1972. С. 386.
- <sup>56</sup> См.: Гальперин П. Я. Введение в психологию. М., 1976; Гальперин Г. Я., Кабыльницкая С. Л. Экспериментальное формирование внимания. М., 1974.
- <sup>57</sup> Цит. по: Исследование развития познавательной деятельности. М., 1971. С. 43.
- <sup>58</sup> См., напр.: *Восприятие и действие*. М., 1967; Грегори Р. Л. Глаз и мозг. М., 1970.
- <sup>59</sup> Давыдов В. В., Зинченко В. П. Принцип развития в психологии // *Материалы III Всесоюзного совещания по философским проблемам современного естествознания*. М., 1981. Вып. 1. С. 147.
- <sup>60</sup> См.: Ительсон Л. Б. Структура, уровни и операции образного мышления // *Тезисы докладов к XX Международному психологическому конгрессу*. М., 1972. С. 80—83.
- <sup>61</sup> См.: Давыдов В. В. *Виды обобщения в обучении*. М., 1972.
- <sup>62</sup> Бычко И. В. *Познание и свобода*. М., 1969. С. 36.
- <sup>63</sup> Бом Д. *Специальная теория относительности*. М., 1967. С. 241.
- <sup>64</sup> Борн М. *Физика в жизни моего поколения*. М., 1963. С. 276.
- <sup>65</sup> Кузнецов Б. Г. Эйнштейн. Жизнь. Смерть. Бессмертие. М., 1979. С. 306.
- <sup>66</sup> Ительсон Л. Б. *Лекции по общей психологии*. Владимир, 1972. Ч. 2. С. 18.
- <sup>67</sup> Бехтерева Н. П. Слово и мозг // *Правда*. 1974. 18 июня.
- <sup>68</sup> Бехтерева Н. П. *Нейрофизиологические аспекты психической деятельности человека*. Л., 1971. С. 102.
- <sup>69</sup> Бехтерева Н. П., Бундзен П. В. *Нейрофизиологическая организация психической деятельности человека // Нейрофизиологические механизмы психической деятельности человека*. Л., 1974. С. 58.
- <sup>70</sup> Дубровский Д. И. Проблема нейрофизиологического кода психических явлений // *Вопр. филос.* 1975. № 6. С. 86.
- <sup>71</sup> См.: Там же. С. 87, 88.
- <sup>72</sup> Бехтерева Н. П. *Нейрофизиологические аспекты психической деятельности человека*. С. 86.
- <sup>73</sup> Грегори Р. Л. Глаз и мозг. С. 83.
- <sup>74</sup> Орлов В. В. Отражение — «снятие» или «уподобление»? // *Ленинская теория отражения и современность*. Свердловск, 1967. С. 32—33.
- <sup>75</sup> Гальперин Г. Я. *Введение в психологию*. М., 1976. С. 89.
- <sup>76</sup> Прибрам К. *Языки мозга*. М., 1976. С. 124.
- <sup>77</sup> См.: Бранский В. П. О так называемом операционном методе в физике XX века // *Некоторые вопросы методологии научного исследования*. Л., 1965. Вып. 1. С. 88—89.
- <sup>78</sup> См.: Пивоваров Д. В., Алексеев А. С. *Операционный аспект научного знания*. Иркутск, 1987; Пивоваров Д. В. *Проблема носителя идеального образа: операционный аспект*. Свердловск, 1986.
- <sup>79</sup> Пузиков П. Д. *Аналитическая способность мышления*. Минск, 1965. С. 132.
- <sup>80</sup> Ленин В. И. *Полн. собр. соч.* Т. 29. С. 152—153.
- <sup>81</sup> Кант И. *Критика чистого разума*. Спб., 1915. С. 119. См. также: Бородай Ю. *Воображение и теория познания*. М., 1966.
- <sup>82</sup> Кукушкина Е. И. *Познание, язык, культура*. М., 1984. С. 226.

- <sup>83</sup> См.: Брутян Г. А. Языковая картина мира и ее роль в познании // Методологические проблемы анализа языка. Ереван, 1976. С. 58.
- <sup>84</sup> Коршунов А. М.; Мантатов В. В. Теория отражения и эвристическая роль знаков. М., 1974. С. 131.
- <sup>85</sup> См.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
- <sup>86</sup> Выготский Л. С. Избранные психологические исследования. М., 1965. С. 378.
- <sup>87</sup> Леонтьев А. А. Знак и деятельность // Вопр. филос. 1975. № 10. С. 124.
- <sup>88</sup> См.: Austin J. L. How to do things with words. Oxford, 1970.
- <sup>89</sup> См.: Жуковский В. И., Пивоваров Д. В. Зримая сущность. С. 64—109.
- <sup>90</sup> Грязнов Б. С. Теория и ее мир // Теория и ее объект. М., 1973. С. 27.
- <sup>91</sup> Ведин И. Ф. Некоторые аспекты содержания понятий объективного и субъективного // Филос. науки. 1981. № 6. С. 126.
- <sup>92</sup> См.: Жуковский В. И., Пивоваров Д. В., Рахматуллин Р. Ю. Визуальное мышление в структуре научного познания. Красноярск, 1988.
- <sup>93</sup> См.: Hesse M. V. Models and Analogies in Science. Indiana, 1966.
- <sup>94</sup> Нарский И. С. Анализ антиномических проблемных противоречий процесса познания // Отражение и научное творчество. Свердловск, 1974. С. 93.
- <sup>95</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 232.
- <sup>96</sup> См.: Ахмедьянов Р. А. Чувственное и рациональное в апориях Зенона // Чувственное и рациональное. Свердловск, 1982. С. 130—135.
- <sup>97</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 579—580.
- <sup>98</sup> Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965. С. 150—151.
- <sup>99</sup> См.: Спасский Б. И. История физики. М., 1963. Ч. 1. С. 73—74.
- <sup>100</sup> См.: Александров А. А. Теория относительности // Филос. энцикл. Т. 4. М., 1967. С. 170.
- <sup>101</sup> Эйнштейн А. Физика и реальность. С. 203.
- <sup>102</sup> Степин В. С. К проблеме структуры и генезиса научной теории // Философия, методология, наука. М., 1972. С. 178.
- <sup>103</sup> Микешина Л. А. Детерминация естественнонаучного познания. Л., 1977. С. 43—44.
- <sup>104</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 540—544.
- <sup>105</sup> Feysabend P. How to be a good empiricist // Philosophy of Science. Oxford, 1974. P. 39.
- <sup>106</sup> См.: Фейерабенд П. Ответ на критику // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 421—422.
- <sup>107</sup> См.: Пивоваров Д. В. Метод альтернатив в современной философии науки и его границы // Филос. науки. 1979. № 6. С. 106—113.
- <sup>108</sup> См.: Андрусенко В. А., Пивоваров Д. В., Алексеев А. С. Экстраполяция в научном познании.

Проведенный нами анализ показывает, что сознательное и систематическое развитие специфического содержания категорий субъекта и объекта начинается в немецкой классической философии. От Канта до Гегеля на идеалистической почве формируется понимание активно-практического характера их связи, хотя по причине идеализма практическая активность отождествляется с активностью духовно-теоретической. В конечном счете идеализм неотделим от подмены функциональной связи субъекта и объекта субстанциональной связью. Поскольку субъект сводится к сознанию, функциональная зависимость объекта от материальной преобразующей деятельности субъекта истолковывается как порождение духом материального объекта, материи вообще. Создатели немецкого классического идеализма едины в приверженности позиции тождества субъекта и объекта. Фейербах продвинулся далеко вперед, критикуя подобную позицию и развивая антрополого-материалистическую концепцию единства субъекта и объекта как человека и природы, человека и человека. Последовательное обоснование такого единства уперлось в неадекватное, антропологически ограниченное понимание Фейербахом практики.

Возникшая в 40-е годы XIX в. «философия практики» существенно обогатила теоретическое истолкование субъектно-объектного отношения и сняла многие преграды в его исследовании. Поняты диалектико-материалистически категории «субъект» и «объект» фиксируют носителя целенаправленного действия и то, на что действие направлено. В системе категорий диалектико-материалистической философии указанные категории «схватывают» в их парности взаимодействие общества, социальных групп, индивидов с природным миром и между собой. Структура и функции самих субъекта и объекта определяются их субстратными элементами и

видами деятельности субъекта. Отсюда — многообразие аспектов отношения субъекта к объекту, многообразие аспектов и функций категорий субъекта и объекта. Мы говорили, что проблема субъекта и объекта органически связана с основным вопросом философии. Разработка этой проблемы представляет собой, с одной стороны, конкретизацию решения основного вопроса философии, с другой — предпосылку его теоретического решения, как и понимания специфики философии.

Будучи теоретическим ядром всякого мировоззрения, философия непременно решает свои проблемы сквозь призму вопроса об отношении человека к действительности. Напомним, что этот вопрос имел разные исторические формы: а) как соотносятся видимая человеком часть мира (вещь, материя) и скрытая под внешней оболочкой вещей сущность (незримый «дух» вещей)? б) как душа человека сосуществует с его телом? в) как взаимосвязаны сознание (часть души человека) и внешний материальный мир? Ни одна из этих исторических форм основного вопроса философии не утратила своего первостепенного значения внутри философии, поэтому их нужно брать воедино. Первая из них связана с онтологией, т. е. с учением о формах объективного бытия и творческой первооснове мира (субстанции). Вторая постановка основного вопроса философии сопряжена с решением психофизической проблемы. Третья предполагает создание гносеологии, учения об отношении сознания к материи и познавательном процессе.

Каждый крупный философ так или иначе сопрягает три формы основного вопроса философии — онтологию вещи и духа, психофизическую проблему и проблему соотношения материи и сознания. Сочетание обсужденных выше вариантов дает нам общее представление о реальном многообразии историко-философского процесса. Знание вычлененной логики этого процесса позволяет ориентироваться на путях и перекрестках древней, средневековой и современной философии. Одной лишь формулировки «материя первична, сознание вторично» явно недостаточно для понимания борьбы идей в философии.

Первый аспект основного вопроса философии — **онтологический** — замыкается на трактовке субстанциальной основы сущего. Второй аспект — **методологический** — связан с освещением наиболее общих форм и

методов человеческой деятельности, например, научной, художественной, технической. Всякий метод зависит от предмета, с которым действуют. Поэтому подлинная методология не может существовать без онтологии. Третий аспект основного вопроса философии — **гносеологический**. Гносеология опирается на онтологию и методологию и создает общую картину познавательного процесса в его отношении к внешнему миру. Четвертый аспект — **социологический** — предполагает угол зрения на «вторую природу», на жизнь общества как на целостную систему; основной вопрос философии предстает тут как проблема соотношения общественного бытия и общественного сознания. Пятый аспект основного вопроса философии — **аксиологический** — связан с раскрытием сферы значений, ценностных свойств. Шестой аспект — **антропологический**. Человек рассматривается сквозь призму его сущности и существования, как исходный и конечный пункт философии.

Таким образом, философско-теоретическое решение проблемы субъекта и объекта неизбежно приводит к необходимости объяснить отношение сознания и бытия. Исследование отношения субъекта к объекту в систематически развитом философском учении становится «теоретическим началом» решения основного вопроса философии. Категории субъекта и объекта, характеризующая практику, выступают в качестве посредствующего звена между категориями «практика», с одной стороны, «материя» и «сознание» — с другой. История философской мысли показывает, что истолкование предметно-чувственной деятельности субъекта по преобразованию объекта, как обладающей достоинством «всеобщности» и «непосредственной действительности», ведет к понятию материи как объективной реальности, данной нам в ощущениях. Только через адекватное истолкование целеполагания субъекта можно понять отражение как активный процесс.

В практике непосредственно дан материальный объект как фрагмент бесконечной материи, развитие знания о котором и приводит к выработке категории материи; предметно-чувственная деятельность выступает в качестве «субстанциональной» основы целеполагания, развитие знания о котором приводит к выработке категории сознания. В интеллектуальной интуиции нам непосредственно дается сверхчувственная сущность качеств (но не

их копии); благодаря интуиции философы формируют категорию духа.

Реалистическая философия рассматривает сознание как отражение бытия на основе практики. Посредством практики втягивается материальная действительность в человеческую сферу. Практическая деятельность исторически и логически выступает в качестве основы сознания и познания. Место и роль практической деятельности в общественной жизни определяют место и роль категории практики в системе философского знания. Эта категория оказывается, по существу, исходным пунктом, «началом», обуславливающим теоретическую возможность решения как «вечных», так и преходящих проблем. А поэтому диалектико-материалистическая философия именно как «философия практики» неизбежно конкретизирует основной вопрос философии до вопроса «Что такое человек?».

Вместе с тем практика есть не только отождествление, но и противоречивое столкновение субъекта и объекта, она оказывается не только основой истинного познания, но и источником заблуждений, несвободы и отчуждения человека. Переделывая практическим путем объект, субъект моделирует (снимает, копирует) изменяемые контуры и границы объективной реальности, тем самым отдаляясь от возможности познать мир таким, каким он был до его искусственной трансформации человеком. Практика — источник копий (образов) вещей, но не знания «вещи-в-себе». Но чтобы назвать нечто копией, нужно вначале непосредственно знать сам оригинал, т. е. иметь возможность трансцендентально воспринять оригинал — без переделки, внепрактическим способом. **Знаем ли мы внешний мир прямо или только в форме его копий?** Оставаясь на почве «философии практики» и теории отражения (воспроизведения), на этот вопрос ответить невозможно, ибо тогда само знание как «субъективный образ объекта» (копию) нельзя назвать «копией прообраза» — ведь прообраз останется вне пределов внешнего восприятия и структуры практики. Философия духа, с которой должна быть согласована философия практики, освещает соотношение субъекта и объекта сквозь призму понятий интуиции, веры и прямой (мистической) связи человеческого духа с сокровенными сущностями природы. Синтез философии практики и философии духа — актуальная задача отечественной философии.



Lubutin K. N., Pivovarov D. V. DIALECTICAL THEORY OF SUBJECT AND OBJECT. Urals University Press, 1993.

The subject of this book is the historic development of the general conception of Subject and Object, one of the eternal philosophical problems. Several aspects of interaction among Subject and Object are described. There is an attempt to construct a synthetic conception of Ideality through a prism of Hegelian theory of reflection and operationism of P. W. Bridgeman. The authors formulate a method of description of scientific and philosophical knowledge as whole entities.

Lubutin Konstantin Nikolaevich was born in 1935 in Manturovo (Kostromskaya region) and has lived in Ekaterinburg since 1958. He took university degree as a historian of philosophy in Moscow University. Doctor of Philosophy, professor, Academician of Russian Academy of Natural Sciences, the head of the Chair of History of Philosophy (Urals University). The sphere of his scientific interests: German classic Philosophy, the History of Marxist Philosophy, Dialectics of Subject and Object. The author of 15 monographs. Lecturing: special courses (the named topics) and the course of History of Philosophy for the students of Urals University.

Pivovarov Daniil Valentinovich was born in China (Shanghai) to a family of Russian emigrants in 1943 and has lived in Russia (Ekaterinburg) since 1947. He received his philosophical education in Urals University. Doctor of Philosophy, professor, the head of the Chair of History and Philosophy of Religion (Urals University). The sphere of his scientific interests: the operational analysis of knowledge, the theory of Ideality, the system and substrate analysis, Philosophy of Pictorial Art, Philosophy of Religion. He is the author of 10 monographs. Lecturing: special courses (the named topics) and a course of synoptical Philosophy for the students of Urals University. He was a visiting professor of University of Cambridge (England, 1978—79) and Northwestern University (USA, 1989).

ОГЛАВЛЕНИЕ

К читателю	3
<b>Раздел I. ИЗ ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ: НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ</b>	6
Глава 1. Кантовское учение о трансценденталь- ном субъекте	9
Глава 2. От дуализма Канта к субъективному идеализму Фихте	25
Глава 3. Принцип тождества субъекта и объ- екта: Шеллинг	37
Глава 4. Гегелевская теория абсолютного субъ- екта-объекта	49
Глава 5. Антропологическое обоснование един- ства субъекта и объекта	69
<b>Раздел II. ОЧЕРКИ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ИСТОЛКО- ВАННЯ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА</b>	98
Очерк первый. Философия как общая теория субъ- екта и объекта	103
Глава 6. Общество и природа как субъект и объект	104
Глава 7. Субъект и объект в системе обществен- ных отношений	139
Глава 8. Индивид как субъект и объект	165
Очерк второй. Операционный аспект философского знания	218
Глава 9. Идеальное как функция отношения субъекта и объекта	218
Глава 10. Взаимное снятие субъекта и объекта в операциях и операционное содержа- ние идеального образа	284
Глава 11. Операционный аспект теоретического знания	357
<b>Заключение. Проблема субъекта-объекта и основной вопрос философии</b>	409

## CONTENTS

Preface	3
<b>Part I. FROM THE HISTORY OF THE PROBLEM: GERMAN CLASSIC PHILOSOPHY</b>	<b>6</b>
Ch. 1. Kant's teaching about transcendental Subject	9
Ch. 2. From dualism of Kant to subjective idea- lism of Fichte	25
Ch. 3. The principle of identity of Subject and Object: Schelling	37
Ch. 4. Hegel's theory of Absolute Subject-Object	49
Ch. 5. Anthropological foundation of the unity of Subject and Object	69
<b>Part II. ESSAYS IN THEORETICAL INTERPRETA- TION OF SUBJECT AND OBJECT</b>	<b>98</b>
The first essay. Philosophy as a general theory of Subject and Object	103
Ch. 6. Society and Nature as Subject and Object	104
Ch. 7. Subject and Object in a system of social relations	139
Ch. 8. Individual as Subject and Object	165
The second essay. Operational aspect of philosophical knowledge	218
Ch. 9. Ideality as a function of Subject-Object's correlation	218
Ch. 10. Mutual deposition of Subject and Object in operations	284
Ch. 11. Operational aspect of theoretical know- ledge	357
<b>Epilogue: "SUBJECT — OBJECT" PROBLEM AND THE     MAIN QUESTION OF PHILOSOPHY</b>	<b>409</b>

Научное издание

Любу́тин Константи́н Николаевич,  
Пивова́ров Дани́л Валенти́нович

## ДИАЛЕКТИКА СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА

Редактор А. В. Данилова  
Технический редактор Д. И. Долженко  
Корректоры Т. С. Сергеева, Т. С. Валек

ИБ № 806

Сдано в набор 09.02.93. Подписано в печать 30.03.93. Формат  
84×108<sup>1/32</sup>. Бумага газетная. Гарнитура литературная. Печать вы-  
сокая. Уч.-изд. л. 22,7. Усл. печ. л. 21,8. Усл. кр.-отт. 23,1.  
Тираж 2000 экз. Заказ № 51. С. 93.

Издательство Уральского университета. 620219 Екатеринбург,  
ГСП-830, пр. Ленина, 136.

Издательско-полиграфическое предприятие «Уральский рабочий».  
620219 Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.